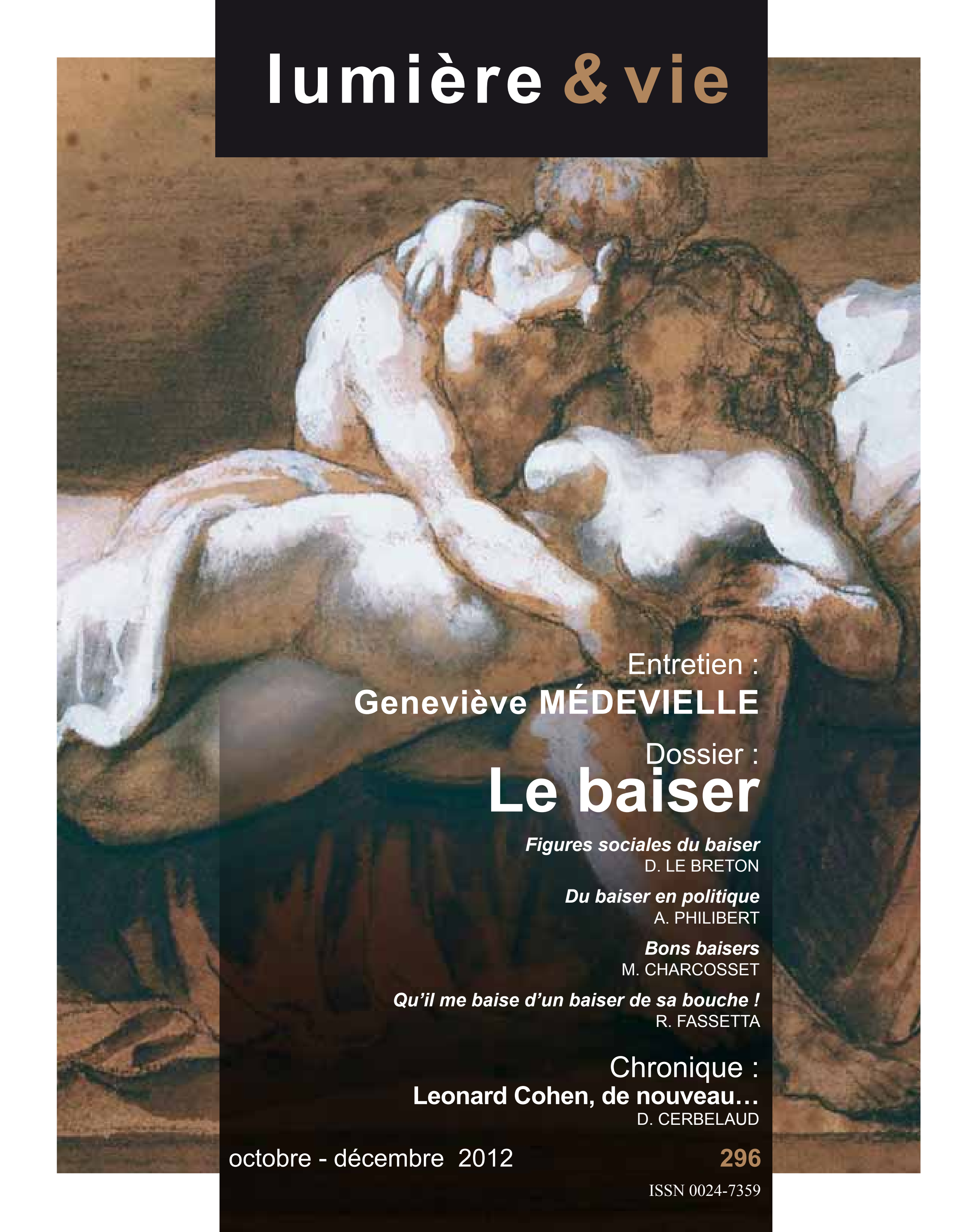


lumière & vie

Entretien :
Geneviève MÉDEVIELLE

Dossier :
Le baiser

Figures sociales du baiser
D. LE BRETON

Du baiser en politique
A. PHILIBERT

Bons baisers
M. CHARCOSSET

Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche !
R. FASSETTA

Chronique :
Leonard Cohen, de nouveau…
D. CERBELAUD

octobre - décembre 2012

296

ISSN 0024-7359

lumière & vie

octobre - décembre - tome LXI - 4

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2012 :

MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← **Théodore GÉRICAULT**, *Le baiser*, gouache sur bois, vers 1816, Musée Thyssen, Madrid

• Après un début de carrière dans l'enseignement de l'histoire géographie, **Geneviève MÉDEVIELLE** devient sœur auxiliatrice et se consacre à la théologie morale, dans la ligne de Xavier Thévenot. C'est à partir de la pensée de Troeltsch qui souligne la tension entre l'Absolu et la relativité historique qu'elle réfléchit sa thèse sur la notion de compromis comme partie prenante de la morale et qu'elle déploie le rôle de l'eschatologie en éthique : la seule épreuve du jugement, c'est la charité, la seule urgence, c'est la rencontre avec l'amour de Dieu.

• **Le baiser**. Tel est le thème de notre dossier, qui ne comprend aucun mode d'emploi scabreux, mais s'efforce d'en parcourir les représentations et les significations.

Avant de penser aux baisers des amoureux et des amants, David LE BRETON rappelle que le baiser fait partie de la vie quotidienne de la famille, et s'intègre dans nos interactions sociales comme un rite d'entrée et de sortie, ou encore comme une forme d'expression de la joie d'une victoire.

À côté de cette ronde des baisers familiers, quelques baisers plus solennels, sans être nécessairement froids, comme les baisers plus ou moins hiératiques de la liturgie, dont Sébastien ANTONI déploie la signification.

Puis ces baisers symboliques et constitutifs du politique : baiser de l'allégeance féodale, baiser des députés de la Constituante, et tous ces baisers d'hommes publics censés sceller des alliances nouvelles et rétablir la paix… baisers dont Anne PHILIBERT souligne qu'ils risquent facilement de perdre leur solennité et leur sincérité.

C'est que depuis le baiser de Judas à son Maître, le baiser garde une ambivalence qui se reflète dans la sémantique. L'expression de la complicité peut cacher la plus douloureuse des trahisons, même si, comme l'explique Dominique CHARLES, une forme de fascination devant le destin de Judas a conduit bien des croyants à hésiter devant la signification profonde de son geste.

Du baiser de l'ami qui peut se révéler un traître : « l'ami qui avait ma confiance et partageait mon pain m'a frappé du talon » (Ps 40,11), nous passons au baiser des amoureux du *Cantique des cantiques*, chant d'amour qui s'ouvre par ces mots : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche ! » (Ct 1,2). C'est le baiser qui exprime l'amour proprement humain et la passion, « la plus sûre façon de se taire en disant tout » (Maupassant), mais qui n'échappe pas lui non plus à certaines ambiguïtés, comme l'analyse ici Maud CHARCOSSET.

Baiser cependant toujours fascinant, que le 7ème art a voulu immortaliser dès ses commencements. En évoquant l'heureux temps des baisers de cinéma, Patrick LAUDET en souligne la nostalgie et la persistante féerie : je vous laisse découvrir son interprétation des pantoufles de verre de Cendrillon, image qui parle au cœur.

Tout ce romantisme pointe vers un au-delà du baiser, et l'attente d'une union avec l'amour absolu, dont nous parle Jacques BERNARD : baiser de Moïse avec son Dieu, baiser de Dieu à l'homme en Jésus, espérance d'un baiser de l'homme à son Dieu en retour du baiser de Dieu à son Adam.

Commentant le Cantique, Saint Bernard ose dire que cette espérance n'est pas seulement eschatologique, mais caractérise le chercheur de Dieu, qui après avoir baisé les pieds et les mains de son Seigneur, aspire à recevoir de sa bouche et dès ici bas le baiser qui signe la communion dans l'Esprit. Raffaele FASSETTA rappelle à bon escient que d'un tel langage, l'intelligence ne saisit que ce que l'expérience en a éprouvé.

• L'œuvre de **Leonard Cohen** n'est peut-être pas si loin de cette aspiration mystique, si, comme le montre Dominique CERBELAUD, certaines de ses chansons évoquent tout à la fois la transcendance d'une Altérité indicible et le désir d'ouvrir sa bouche au souffle d'une divine inspiration : « si c'est ta volonté / qu'une voix dise vrai / sur cette colline brisée / je chanterai pour toi / sur cette colline brisée ».

À vous tous, chers lecteurs, joyeux Noël et bons baisers !

Jean-Etienne LONG,
rédacteur


lumière & vie

Geneviève MÉDEVIELLE,

l'urgence de la rencontre de Dieu

Née en 1949, Geneviève MÉDEVIELLE entre chez les Sœurs Auxiliatrices en 1980 après avoir enseigné pendant plus d'une dizaine d'années l'histoire et la géographie dans un collège public de la banlieue parisienne et au Québec. Son agrégation de géographie en mains, elle se lance dès le début des années 1970 dans la licence de théologie pour laïcs ouverte depuis peu à l'Institut Catholique de Paris. Jeune Auxiliatrice, elle est invitée par sa congrégation à poursuivre sa formation en théologie et à servir l'Église dans la tâche de moraliste. Docteur en théologie, elle devient Professeur de théologie morale à l'Institut Catholique de Paris. Elle a exercé diverses tâches administratives : la direction du Cycle des Études du Doctorat pour la Faculté de Théologie (1999-2004), la fonction de Vice-recteur académique et à la recherche et celle de Recteur *ad interim* de l'Institut Catholique de Paris (2004-2008).

Lumière & Vie : Vous êtes agrégée de géographie, et vous voilà aujourd'hui professeur de morale à la Catho de Paris. Comment passe-t-on de la géographie à la morale ? Est-ce la signature d'une rupture ? La vie religieuse y est-elle pour quelque chose ?

Geneviève MÉDEVIELLE : En décryptant les empreintes que les hommes laissent dans l'espace en voulant humaniser la planète, la géographie, comme passion de l'habitation du monde, m'a ouverte à une grande attention à l'égard de l'action humaine

et à sa complexité. Habiter le monde demande humilité devant le réel des forces naturelles et audace pour le transformer. Habiter le monde révèle des choix en faveur de tel type de population, de communautés, d'économie, d'ordre social et finalement d'éthique et de spiritualité. C'est cet habitus du décryptage de l'action et de ses motivations pour l'humanisation des hommes que j'ai continué à mettre en œuvre dans la mission de moraliste qui m'a été confiée par ma congrégation.

Si j'avais fait le choix d'abandonner mon travail d'enseignante dans l'éducation nationale avec mon entrée dans la vie religieuse, il était évident pour mes supérieures qu'il ne s'agissait pas de faire table rase de mes intérêts, de mes savoir-faire et de ma personnalité en me donnant une mission intégrée aux orientations de la congrégation. Il s'agissait de favoriser une certaine alchimie entre ce que j'étais et le charisme propre des Auxiliatrices. Or, celles-ci, portées par l'intuition spirituelle des origines d'aider tout homme à rencontrer son Dieu, ont toujours eu le souci d'articuler l'annonce de l'Évangile et le soin des oubliés de ce monde. Dans l'esprit de la communion des saints qui unit mystérieusement morts et vivants dans le cœur de Dieu, je me retrouvais dans cette vision des pratiques de la charité sur tous les lieux de fracture de notre monde, sur les marges de l'Église et de la société, pratiques envisagées dans leur rapport à l'eschatologie qui leur confère la densité morale de l'urgence.

Être théologienne pour penser l'avenir d'une humanité solidaire dans l'histoire du Salut tout autant que pour aider les hommes à habiter le monde selon le désir de Dieu, telle fut l'intuition qui me guidait en acceptant la mission de mes supérieures. Mais, c'est la rencontre concrète avec le Père Xavier Thévenot qui allait m'orienter à me spécialiser en théologie morale. Il cherchait depuis plusieurs années à étoffer l'équipe de moralistes de l'Institut Catholique de Paris pour répondre aux multiples sollicitations de l'Église de France dans ce domaine.

L & V : Dans quelle mesure pouvez-vous dire que Xavier Thévenot a été pour vous un maître ?

G. M. : Si je peux dire personnellement que Xavier Thévenot fut pour moi un maître, c'est au sens où il m'a initiée à cette

discipline théologique et qu'il m'a formée au discernement éthique au cours d'un accompagnement qui a duré jusqu'à la veille de sa mort. Il m'a fait la grâce de m'emmener avec lui sur le terrain pour que j'apprenne comment intervenir devant de multiples auditoires. Je n'oublie pas les bienfaits de l'autorité morale, spirituelle et intellectuelle qu'il a exercée sur moi en m'éveillant à cette vocation de moraliste.

Je lui dois avant tout un positionnement théologique : la théologie morale ne se fait pas d'abord et seulement dans les livres, mais aussi sous le mode d'une pratique de discernement, tant à l'écoute des motions de l'Esprit-Saint que des questions concrètes et multiformes des hommes et femmes de ce temps. La théologie morale à la suite de Xavier Thévenot repose sur une écoute pastorale sans s'y réduire[1]. Rien de plus éloignée de l'écoute complaisante que celle de ce maître. Il savait redire avec force les rocs anthropologiques sur lesquels nous devions élaborer nos réponses pour une vie humanisante selon la volonté de Dieu : le roc de la différence sexuelle, celui de la différence des générations et celui de l'interdit du mensonge. Grâce à son insistance répétée de ne pas séparer la dimension morale et la dimension spirituelle, j'ai pu ainsi habiter cette mission en bonne ignatienne habituée à chercher la volonté de Dieu.

1. Cf. *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Cerf, 1998, sous la direction de Geneviève Médevielle et de Joseph Doré, et Geneviève Médevielle, « Héritier d'un Maître ou oser ne pas le répéter », in *Xavier Thévenot, Passeur d'humanité*, Éditions Don Bosco, 2006, p. 57-60.

C'est cet héritage qui m'a conduite tour à tour à accepter une formation exigeante dans une discipline qui m'a parfois écrasée lorsque je me sentais descellée par l'écoute de certaines situations, à rédiger une thèse avec toutes ses exigences intellectuelles y compris celle de partir seule sur le campus de la *Catholic-University* à Washington, à préparer des cours et des séminaires, à participer à des colloques, à écrire des articles et à faire vivre l'institution universitaire en acceptant des charges administratives parfois très lourdes.

L & V : Vous avez aussi étudié aux États-Unis : les approches étaient-elles complémentaires ?

G. M. : Lorsque j'ai engagé ma thèse, Xavier Thévenot a souhaité ne pas la diriger afin que je gagne en liberté et puisse déployer ma propre façon de faire de la théologie morale. Il avait conscience d'avoir élaboré la sienne à l'écart des grands

débats qui avaient structuré la discipline au plan international après le Concile Vatican II. Il m'avait alors confié au Père Henri de Lavalette s.j., théologien exigeant, débusquant les à-peu-près et les faux-fuyants, mais magnifique accoucheur d'esprits. C'est lui qui a eu l'idée de m'envoyer aux États-Unis dès 1984 pour parfaire ma formation de moraliste et débroussailler mon sujet de thèse. Atteint d'une leucémie, il savait ses jours comptés et souhaitait que je stimule ma réflexion théologique au contact des grands moralistes catholiques américains de l'époque.

La théologie morale la plus créative au plan international, mais aussi la plus conflictuelle, se trouvait aux États-Unis sur fond d'une Église catholique très vivante dans le débat public. C'était la grande époque des *Lettres pastorales* des Évêques américains qui osaient aborder les grandes questions sociales pour stimuler l'opinion publique. Dans un tel contexte, il s'agissait de plonger dans les débats éthiques âpres du temps, les comprendre, en mesurer les enjeux, en saisir la pertinence et les limites et par là, m'ouvrir à une compréhension plus fine des divers courants qui traversent la morale catholique. Ces réflexions nord-américaines m'ont aidée à être fidèle au meilleur de ce que m'avait transmis Xavier Thévenot tout en m'invitant à une créativité personnelle prenant en compte l'évolution du temps et des publics de la théologie.

L & V : C'est à cette époque que vous engagez votre thèse sur le compromis chez Troeltsch ; ne relève-t-elle pas plus de la théologie fondamentale que de la théologie morale ?

G. M. : Vous avez raison, il peut paraître surprenant, après une telle formation intensive en morale tant en France qu'aux États-Unis, d'étudier un théologien protestant allemand de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle qui n'a pas été à proprement parler un moraliste même si son œuvre est animée par la question d'établir des valeurs normatives susceptibles d'orienter l'agir. En fait, j'étais partie aux États-Unis pour vérifier la faisabilité d'une thèse sur le compromis dans la théologie morale de Charles Curran[2]. Sa théologie faisait explicitement référence à ce concept que j'avais découvert dans mon écoute pastorale. J'avais été frappée d'entendre, lors des formations diocésaines que j'animais en morale, les laïcs en responsabilité me parler

2. Né en 1934, Charles CURRAN est ordonné prêtre en 1958, il est expert au concile Vatican II, et enseigne à l'université catholique d'Amérique (Washington), jusqu'à sa condamnation en 1986, liée à ses contestations de l'autorité du magistère en matière de moeurs (masturbation, relations pré-conjugales, contraception, avortement, PMA, euthanasie). Il enseignera ensuite à l'université méthodiste du Sud à Dallas, Texas.

de leur vie éthique en termes de compromis comme si l'idéal ou l'absolu visé par l'éthique ne pouvaient pas s'effectuer autrement dans l'histoire.

Mais, soyons clair, le compromis évoqué par ces personnes n'était pas à comprendre comme une « compromission ». En dépit d'un certain air de famille qui favorise la confusion, le compromis avait une légitimité dont ne pouvait pas se prévaloir la compromission. Ces laïcs me faisaient remarquer que sans compromis, il n'y a pas de vie sociale. On risque l'intolérance ou la violence de la loi du plus fort. Mais, et c'était la question que je me posais, si le compromis a bien une nécessité pratique dans la vie sociale, a-t-il une légitimité éthique ? Joseph Doré qui avait accepté de diriger ma thèse à la mort du Père de Lavalette m'encourageait à une recherche exigeante et d'aller au fondement même du problème en théologie.

Or, dès mon arrivée sur le campus de la *Catholic-U*, j'apprenais la nouvelle de la condamnation de la théologie de Charles Curran par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. De l'avis même de ce théologien, il n'était pas raisonnable de poursuivre une thèse sur son œuvre dans ce climat. Mais, en cherchant à comprendre la généalogie de l'introduction de ce concept dans sa théologie, je repérais une dette envers le théologien protestant Helmut Richard Niebuhr (1894-1962). Auteur célèbre de *Christ et culture* qui proposait une typologie d'éthiques chrétiennes en fonction de la christologie et de la culture, Niebuhr utilisait le compromis pour penser le rapport entre l'Église et le monde. Or à cet égard, lui-même était en dette envers un autre théologien : Ernst Troeltsch[3]. Il avait soutenu sa thèse de doctorat à Yale en 1924 sur la philosophie de la religion chez Troeltsch. Ayant retracé cette chaîne d'héritages, il me fallait aller à la source et vérifier l'élaboration du compromis chez cet auteur[4].

M'en tenir à Ernst Troeltsch présentait plusieurs avantages. Tout d'abord celui d'étudier le compromis dans sa période d'émergence au sein de la théologie protestante dans la seconde moitié du XIXe siècle et cela chez un auteur qui, à la fois, en construit un véritable concept et de surcroît, y revient sans cesse tout au long de son œuvre.

3. Ernst Troeltsch (1865-1923) : théologien, systématicien mais aussi historien des religions et sociologue du fait chrétien, philosophe de la religion et de l'histoire et théoricien de la culture, enfin essayiste et homme politique de la République de Weimar, Troeltsch a traversé des champs épistémologiques variés avec un intérêt constant pour l'avenir du christianisme au sein d'une culture pluraliste.

4. Cf. Geneviève Médevielle, *L'absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Cerf, Cogitatio Fidei n° 206, 1998.

M'en tenir à Troeltsch, c'était oser m'aventurer dans une pensée foisonnante, évolutive et fondamentale qui par la prise au sérieux de l'histoire oblige à reprendre à nouveaux frais la question du rapport à l'Absolu et donc du discours sur lui. Si le christianisme professe que par, avec et en Jésus-Christ, l'Absolu a pris condition d'histoire et peut à partir de là, être à la fois reconnu et rencontré dans l'histoire, comment cela se peut-il quand l'histoire est par définition le lieu du relatif ?

Ensuite, s'en tenir à cet auteur me donnait à voir que le débat sur le compromis se jouait au cœur de la rencontre de la théologie avec la modernité comme monde pluraliste et sécularisé. Trop souvent les critiques adressées au concept de compromis sont élaborées sur fond d'une éthique fondamentale qui n'a pas intégré le fait du pluralisme des valeurs et des systèmes moraux de l'éthos occidental. On continue à raisonner comme si ce fait culturel indéniable n'engendrait aucune nouvelle question, aucun défi à la théorisation de la normativité.

Enfin, m'en tenir à cet auteur permettait de saisir que le compromis révélait une nouvelle manière d'aborder l'agir quand il y a aujourd'hui prévalence du discernement sur les principes impératifs d'un code unique pour tous. Mais, vous l'avez compris, prendre Troeltsch comme auteur de cette thèse, c'était me situer au plan de la théologie fondamentale, c'est-à-dire au niveau même des sources de la théologie et de sa méthode.

L & V : Cette pensée de Troeltsch avec sa tension entre Absolu et relativité historique n'introduirait-elle pas aux grandes lignes des développements de votre théologie morale ?

G. M. : On n'étudie pas un tel auteur sans en rester marquée ! Avec le recul, je peux dire qu'il m'aura influencée pour désigner le présent culturel pluraliste et séculier dans lequel j'élabore ma pensée théologique. Troeltsch m'a influencée pour rendre compte tout particulièrement du pluralisme éthique au sein même de la foi chrétienne et de la théologie. Toutes mes interventions en sont marquées.

Il est commun aujourd'hui de reconnaître qu'une même foi conduit à des options économiques, sociales et politiques très

variées, voire conflictuelles. Mais l'explication de ce constat des divergences n'est pas si simple. Certains théologiens, pour éviter le relativisme engendré par une telle pluralité, énoncent l'hypothèse que les chrétiens se sépareraient dans leurs options sociales et politiques en fonction de critères étrangers à toute perspective proprement théologale. La foi n'aurait aucune incidence pratique dans ce discernement. Elle aurait tout au plus le rôle de point de départ, de première initiation à l'engagement au service de l'homme.

A la suite d'Ernst Troeltsch, on peut donner au contraire comme clef explicative au phénomène de l'éclatement éthico-politique du corps chrétien, les soubassements confessionnels ou théologiques. Chaque groupe chrétien se forge un type d'engagement social et politique dépendant d'une morale, elle-même en référence à une dogmatique, une ecclésiologie, une eschatologie, un type de liturgie, une culture, en fonction de règles herméneutiques conscientes ou inconscientes. Une telle attention à la manière de comprendre et de vivre la foi peut être d'un grand secours lorsqu'on s'oriente dans le dialogue œcuménique.

Troeltsch m'aura aussi profondément marquée pour animer mes premiers séminaires de doctorat en éthique sociale chrétienne[5]. N'oublions pas l'œuvre majeure de Troeltsch sur les *Doctrines sociales des groupes et Églises chrétiennes*[6] qui souligne l'effectivité concrète du christianisme au plan culturel. Au moment où le moraliste contemporain peut douter de la spécificité de l'éthique chrétienne en matière sociale ou au contraire, vouloir fonder l'éthique grâce au surplus de sens d'une approche dogmatique, revisiter les travaux de Troeltsch sur la découverte du versant eschatologique de l'éthique religieuse a été important.

Car vouloir déduire trop rapidement une éthique sociale de la radicalité évangélique, ce serait d'une part se contenter d'une identification pure et simple de l'Évangile et de l'éthique, et d'autre part faire bon marché de l'étrangeté de l'Évangile. Il faut, en situation de postmodernité, être au clair non seulement avec le fait que la religion chrétienne est devenue culturellement un problème, mais aussi avec le fait que toute éthique comme théorie téléologique des valeurs ne peut pas faire l'économie d'une référence à l'absolu. La compréhension de ce qu'est

5. Séminaires de Doctorat à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris : 1996 L'éthique théologique comme force de proposition pour les débats éthique, 1997 L'éthique théologique ou le problème de l'articulation entre éthique et dogmatique, 1998 Ressources et limites de l'éthique théologique pour affronter la crise de l'intégration sociale et culturelle.

6. Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, G.S., Vol. I, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1912, rééd. Aalen : Scientia Verlag, 1977.

l'éthique religieuse est pour Troeltsch une manière de repérer l'articulation de l'éthique à l'absolu.

L & V : La notion de compromis s'avère nécessaire en morale dans la situation complexe d'aujourd'hui, où les évidences s'estompent. Ne risque-t-on pas le relativisme dans l'approche du bien et du mal ?

G. M. : Il est vrai que l'énoncé classique de la décision morale « Évite le mal, fais ce qui est bien » ne semble pas si simple en contexte pluraliste où tout semble pouvoir se parer des couleurs du bien. C'est comme si bien et mal n'indiquaient plus rien d'objectif puisqu'une même attitude, un même comportement peut être pensé par certains comme bon, alors que d'autres le jugent indifférent ou mauvais. C'est ce que j'étudie dans mon livre sur *Le bien et le mal. Tout simplement*[7].

7. Éditions de l'Atelier, 2004.

Or, le propre de notre temps, c'est que le mal nous semble indiscutable alors même que le pluralisme nous met au plan collectif dans l'incapacité à nommer et à vouloir un bien. Les philosophes l'ont maintenant ressassé, notre époque est, à ce titre, en rupture profonde avec le passé. La reconnaissance du mal est une évidence. Mais, sur fond d'éclatement d'une morale commune, le prix à payer de cette reconnaissance est plus élevé qu'on ne le suppose. Le mal ne se loge plus dans le désir mauvais de l'homme, c'est un fait, un dommage scandaleux fait à l'homme.

La connaissance du bien se fait alors à partir de l'expérience de négativité et de souffrance des victimes. Il s'agit d'un processus d'identification à la victime et d'interprétation de l'incapacité de la personne à vivre tout simplement sa vie d'homme en communauté avec d'autres. Dans ce processus, il y a perception et connaissance que certaines possibilités de vie ne sont pas remplies. Mais, c'est une chose que de faire mémoire des victimes, c'est autre chose que de définir l'homme selon ce statut. L'identification à la victime ne suppose pas que le respect dû aux victimes soit commandé par la précompréhension de la dignité de cette personne. Car ne sera digne que celui à qui je peux m'identifier. On risque fort le relativisme. Comme chrétiens, nous ne pouvons pas être naïfs dans ce maniement de « l'homme

comme victime ». Il en va de notre foi. Toute anthropologie n'est pas compatible avec ce que la Révélation nous dit du mystère de l'homme et de son incomparable dignité. A nous de confesser cet absolu au cœur de l'histoire.

L & V : Dans les débats actuels autour de l'homoparentalité, on se réfère beaucoup dans le milieu catholique à la notion de loi naturelle. Que pouvez-vous nous dire de cette référence ?

G. M. : La loi naturelle est un concept traditionnel en théologie morale, emprunté à la philosophie morale de l'antiquité gréco-latine, pour dire l'universalité de valeurs et de normes et ainsi lutter contre tout relativisme éthique. Dans les débats actuels sur l'ouverture du mariage aux couples homosexuels et à l'homoparentalité, la loi naturelle fonctionne comme suit : la différence sexuelle étant inscrite dans la nature humaine, celle-ci est normative des relations sexuelles. La loi naturelle est alors l'outil pour définir les grandes normes objectives fondamentales d'un agir conforme à la nature des choses.

Mais, alors que ce concept a pour vocation de penser l'universel de l'humanisation en morale, reconnaissons que la loi naturelle a plutôt mauvaise presse dans l'opinion publique et les milieux philosophiques. On lui reproche, en raison même de l'adjectif « naturel », d'encourager une conception essentialiste, légaliste, naturaliste et biologisante de la morale. L'ambiguïté du mot nature se fait menaçante dès lors que les problèmes de la morale sexuelle ont un lien, quoique complexe, avec l'ordre des vivants. La critique de l'idée de loi naturelle est aussi liée directement au terme de loi. Le positivisme juridique qui se développe au XIXe siècle vient ruiner tout renvoi possible à l'idée de loi naturelle comme notion métaphysique. Les règles du droit positif suffisent en elles-mêmes pour organiser la vie des sociétés. Le juste est alors ce que la loi prescrit. La loi est l'œuvre des hommes, et ce que les hommes ont fait, ils peuvent le défaire, l'abroger, le modifier et le refaire à leur guise.

Et pourtant, comme je l'ai souligné dans mon article sur « La loi naturelle selon Benoît XVI »[8], la question de la loi naturelle fait son retour lorsqu'on se pose la question : une éthique universelle est-elle possible ? S'il n'y a plus ou pas de référence possible à

8. *Études*, n° 4103, mars 2009, p. 353- 364.

l'universel en éthique, nous sommes incapables de décliner et de décider ce qui est fondamentalement bon pour soi et pour notre commune humanité. A l'épreuve de la singularité triomphante, comment reprendre l'idée d'humanité si difficilement conquise dans le sang et les larmes de l'histoire ? Comment fonder les droits de l'homme auxquels nos démocraties occidentales sont tant attachées ? Comment confesser que nous sommes fils ou fille de Dieu dans l'unique Fils bien-aimé sans penser l'humanité comme commune, sans pouvoir la défendre et vouloir la faire vivre ?

Reconnaissons que la foi nous met en procès contre tous ceux qui pensent qu'une éthique universelle n'est pas possible. Le procès n'est pas d'aujourd'hui. Le plus courant chez les humains, contrairement aux espèces animales, c'est qu'ils ne reconnaissent pas toujours leurs semblables et réservent jalousement le titre d'homme à un certain cercle. Les autres sont barbares ou esclaves. La célèbre controverse de Valladolid en est un exemple fameux. Pour Las Casas[9], évêque du Chiapas, « grand collecteur des larmes des Indiens », la nature créée par Dieu est ce qui unit les hommes, non ce qui les sépare.

9. Bartolomé de Las Casas (Séville, 14741– Madrid, 1566), est un prêtre dominicain espagnol, célèbre pour avoir défendu les droits des Amérindiens.

L & V : Finalement est-ce la raison qui permet de poser la vérité de l'humain ou est-ce la foi ?

G. M. : Nous sommes là au cœur de la complexité de cet outil conceptuel qui semble vraiment trop catholique. Soit la loi naturelle est bien une loi rationnelle accessible à la raison pratique capable de désigner universellement le « ce sans quoi » la personne humaine ne pourrait pas s'accomplir et s'humaniser et alors elle ne devrait pas avoir besoin d'être liée à une instance d'autorité, fût-elle la vérité. Soit le concept de loi naturelle, auquel recourt l'Église catholique, dissimule en fait une construction théologique à laquelle on ne peut adhérer que dans la foi, car c'est elle qui se fait juge de la conception de la vérité de l'homme comme créature à l'image de son Créateur.

Le débat entre le philosophe Flores d'Arcais et le théologien Ratzinger en 2000 n'occultait pas cette difficulté[10]. Au reproche formulé par le philosophe de mettre la foi catholique au rang de résumé et d'accomplissement de la raison, le théologien répondait

10. Joseph Ratzinger, Paolo Flores d'Arcais, *Est-ce que Dieu existe ?*, Manuels Payot, 2006

clairement qu'il ne s'agissait pas de faire jouer une fonction supplétive de la révélation à la loi naturelle et, de là, aboutir à un véritable cercle vicieux incapable de fonder un véritable appel à des valeurs universelles entre croyants et non croyants.

Mais, dans une pensée paradoxale, le cardinal Ratzinger ne niait pas non plus la place de la foi dans le discernement de ce qui est vraiment humain et humanisant. La loi naturelle est alors le concept théologique qui permet aux chrétiens de poser que ce qu'ils affirment dans leur foi à propos de la vérité de l'humain est susceptible d'être débattu et soutenu en raison. La conséquence est d'importance car une telle position suppose que les affirmations adverses tenues par les non-croyants doivent, elles aussi, être débattues en raison. C'est ce qui a permis de dire que la loi naturelle pouvait tenir lieu de « forum commun » au plan éthique entre croyants et non croyants.

L & V : Dans votre enseignement de la morale, la charité théologale occupe une place centrale, même si vous insistez sur sa dimension sociale.

G. M. : Qu'avec du recul, on puisse dire que la charité théologale est centrale, c'est certain. Cet intérêt est présent dans les cours de morale sociale et de morale fondamentale que j'ai donnés à l'Institut Catholique de Paris lorsque j'envisageais le rapport justice-charité ou l'être chrétien à partir de l'hymne à la charité chez saint Paul. Il est très explicite dans mes interventions et séminaires de doctorat domiciliés dans la Chaire Jean Rodhain[11]. Il l'est peut-être encore plus dans l'organisation d'un colloque universitaire pour célébrer les 150 ans de la Fondation des Auxiliatrices sur *Les Fins dernières : l'urgence de la rencontre de Dieu*[12], 10 novembre 2006. Comme je le disais au début de cet entretien, c'est sans doute un fruit de l'alchimie de mon intégration chez les Auxiliatrices et des circonstances. Car cet intérêt me vient de la prise au sérieux du souci de notre fondatrice, Eugénie Smet, d'articuler l'urgence de la rencontre de Dieu avec la Charité.

Si Troeltsch m'a conduite à prendre au sérieux le rôle de l'eschatologie en éthique, avec le charisme des Auxiliatrices qui ne craint pas de parler de la mort et des fins dernières, il me

11. Ainsi en 2001, « Figure sociale de la charité et agapè évangélique », en 2002, « Pour une définition de la figure sociale de la charité », en 2003, « La charité au risque de sa perversion », en 2004, « L'Agapè comme 'marque chrétienne' de la vie éthique », en 2005, « La différence chrétienne en éthique et la place de la charité pour un monde postmoderne », en 2006, « La théologie morale fondamentale dans un monde postmoderne à la lumière de *Deus Caritas est* ».

12. Colloque du 10 novembre 2006 publié sous ce titre chez DdB en 2008.

fallait creuser l'articulation entre charité et horizon de la mort comme peut le faire la page de l'évangile de saint Matthieu au chapitre 25. Car il n'est pas évident de reprendre les images et les propos du XIXe siècle sur les fins dernières et le purgatoire ! Comment rejoindre cette tradition qui pose que c'est seulement à l'aune de la charité qu'une vie peut être jugée ? Prendre l'étude de la charité sous l'horizon de la mort et du jugement qui l'accompagne m'a conduite à rendre compte de la consistance propre de l'éthique de la charité dans nos vies quotidiennes. Faisons-nous le bien et aimons-nous uniquement sous l'appel de la rencontre définitive avec Dieu de peur de perdre la récompense de la vision béatifique ou aimons-nous déjà gratuitement en ce monde ?

Dans le jugement dernier de Matthieu 25, les hommes sont jugés sur ce qu'ils ont fait ou n'ont pas fait à l'égard de l'affamé, du prisonnier, du démuni, du malade. Justes et injustes sont « surpris » de ce qui s'est joué bien énigmatiquement dans les rapports humains où ce qui est en cause est la vie dans ce monde : nourriture, logement, vêtement, liberté… Le bien et l'amour donnés ont leur valeur propre. Le jugement de Dieu reste énigmatique et secret. Il est de l'ordre de la révélation et de l'irruption : révélation de qui nous sommes sous le regard de Dieu et révélation plénière de l'amour de Dieu anticipée dans le mystère pascal.

La seule crise, la seule épreuve du jugement, ce n'est pas la foi ou l'espérance, c'est la charité. La question primordiale de la Bible résonne alors : Qu'as-tu fait de ton frère ? La dimension eschatologique de l'éthique contenue dans ce texte donne au présent toute sa densité de responsabilité qui contraste avec le sentiment de la fuite du temps. L'eschatologie chrétienne n'est pas à confondre avec une quelconque progression morale. L'eschatologie est à comprendre comme « accomplissement » de ce qui a déjà été inauguré dans la Pâque de Jésus.

L & V : Vous vous êtes récemment engagée sur l'accueil des étrangers en publiant dans la collection *Pourquoi les chrétiens ne peuvent pas se taire*. Vous a-t-on reproché votre idéalisme ?

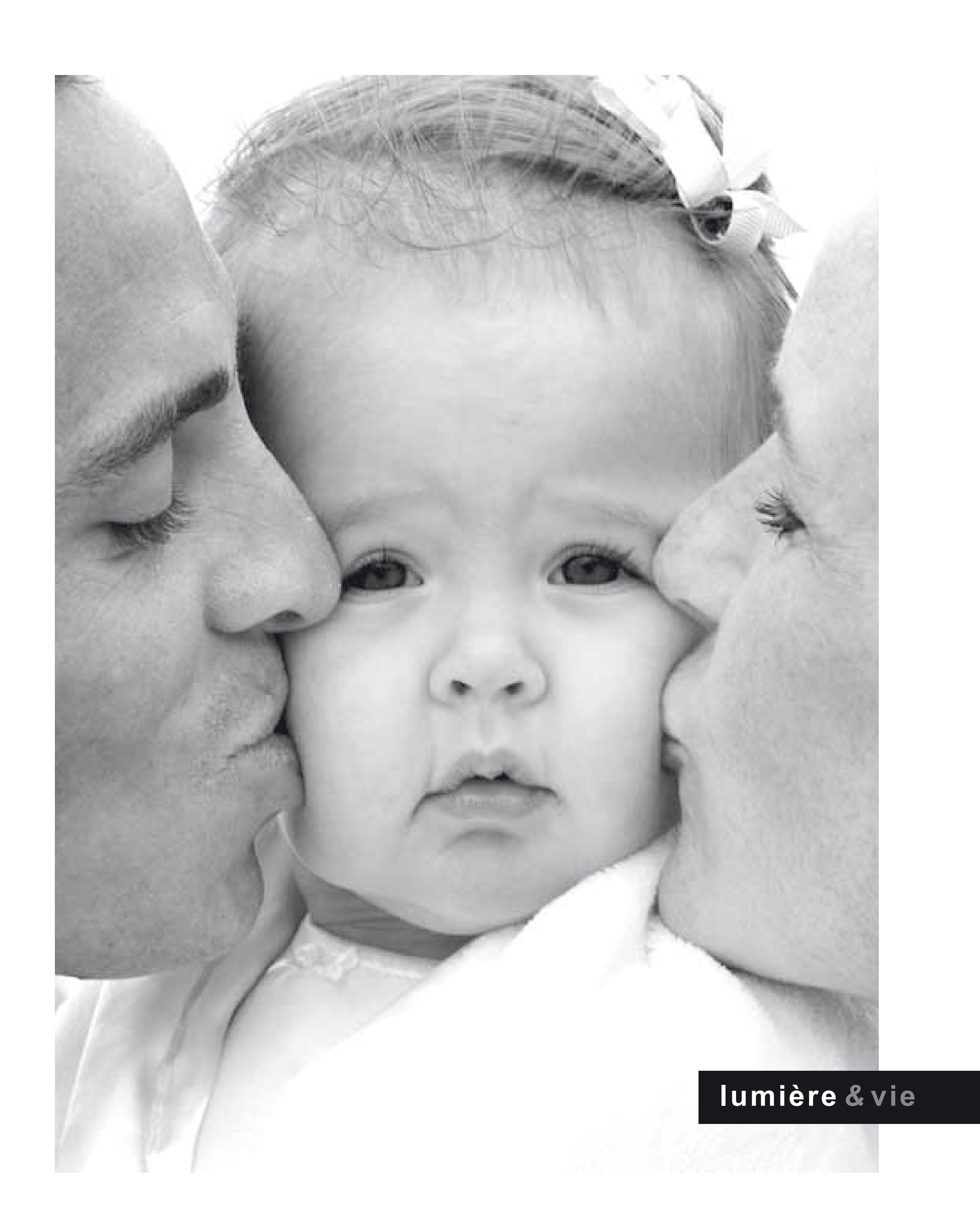
G. M. : Si ce petit livre, travaillé en collaboration avec François Soulage, le président du Secours Catholique, est récent, mon engagement à l'égard de l'accueil de l'étranger est beaucoup plus ancien. Dès les années 1990, je travaille avec la Pastorale des Migrants comme théologienne moraliste et rédige de petits articles pour éclairer les acteurs en pastorale sur le terrain. Ce livre *Immigration. Pourquoi les chrétiens ne peuvent pas se taire*[13] est en fait la synthèse de ce que j'ai travaillé depuis vingt ans, en connaissant les critiques adressées aux propos de l'Église sur ce sujet, notamment son manque de réalisme.

13. Éditions de l'Atelier, 2011.

En fait, les critiques adressées ignorent la plupart du temps ce que peut être une éthique sociale et politique. Il s'agit de penser la responsabilité humaine en lien avec l'ordre structurel des institutions et non pas comme la somme des comportements moraux individuels. Or, l'accueil de l'étranger ne se joue pas seulement au niveau du cœur et de l'émotion dans la relation interpersonnelle, mais dans la façon dont nous organisons nos institutions et le droit. C'est au niveau de la vision de la justice et du vivre ensemble qu'intervient la morale. Celle-ci peut dire le sens du bien, du juste, du mal et de l'injuste à partir d'une anthropologie donnée.

Benoît XVI dans son encyclique *Deus Caritas est* rappelle que la justice consiste à donner à la personne ce qui est déjà à elle ; et que la charité revient à donner à la personne ce qui est à moi. Au regard des comptes un peu trop égaux ou des justices trop sûres d'elles-mêmes, la charité n'est pas concurrente, mais exercice d'une mémoire, d'un excès, de la folie de Dieu en Jésus-Christ venu donner sa vie en rançon pour la multitude. Cette charité-là, confessée par les saints, sera toujours nécessaire même si elle déborde largement l'exigence politique de justice. Quand la communauté chrétienne reste fidèle à sa vision spécifique du monde et à la charité, elle peut être un lieu d'attestation réaliste qui peut aider la société civile à entrevoir des solutions plus humaines et plus justes.

Geneviève MÉDEVIELLE


lumière & vie

David LE BRETON est professeur de sociologie à l'université de Strasbourg. Membre de l'Institut Universitaire de France. Auteur notamment d'*Anthropologie du corps et modernité* (PUF), *Du silence* (Métailié), *Éloge de la marche* (Métailié), *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie* (Métailié), *Expérience de la douleur. Entre destruction et renaissance* (Métailié), *Éclats de voix. Une anthropologie des voix* (Métailié).

David LE BRETON

Figures sociales du baiser

Étiquettes corporelles d'interaction

Les interactions de la vie quotidienne (saluer, prendre congé, s'asseoir à la terrasse d'un café, entrer dans une salle de spectacle, participer à une réunion, faire un achat, bavarder avec des amis, retrouver sa famille, etc.) engagent des gestuelles et des mimiques spécifiques et une relation particulière au corps d'autrui. Leur distance ou leur effusion participent d'un ordre symbolique dont chacun attend qu'il soit respecté.

Une ritualisation précise commande le contenu des paroles prononcées, la hauteur de la voix, son timbre, son rythme, son intonation[1], elle alimente les mouvements du corps, le jeu subtil des regards, les mimiques, les gestes, les postures ; elle indique les zones corporelles de contact et celles qui sont interdites sous peine de provoquer la gêne ou de faire violence. Dans la rencontre avec l'autre, familier ou étranger, rien n'est laissé au hasard d'une improvisation susceptible de déclencher l'embarras.

Cette cohérence des signes échangés relève d'un ordre symbolique propre à une condition sociale et culturelle nuancé par le style de chacun. Les rites d'interaction suggèrent un mode

1. À ce propos du visage je renvoie à D. Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Métailié, 2007 et pour le langage du corps à D. Le Breton, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Payot, 2003.

d'emploi du corps et de la parole pour échanger avec l'autre, une définition du licite et de l'illicite de l'accès à son corps selon les circonstances. L'allégeance mutuelle à ces signes permet de ressaisir aussitôt toute dérogation à ces normes de conduite à une signification particulière que seul le contexte est habilité à dégager.

Dans la vie quotidienne, sauf relation amoureuse ou filiale, on ne touche pas au visage de son interlocuteur hormis dans l'échange de baiser où l'accès au visage d'autrui est symboliquement balisé pour éviter tout malentendu ou toute gêne. Le baiser est un contact corps à corps effectué de manière plus ou moins longue des lèvres sur un lieu du corps d'autrui, essentiellement les joues, le front, les lèvres ou les mains dans les rites d'interaction, ou sur l'ensemble du corps dans un contact érotique.

Il revêt différentes significations, et selon les cultures et les sexes en présence, il se module différemment, donné du bout des lèvres ou à pleine bouche, sur les lèvres, les joues ou les mains, ou à peine esquissé joue contre joue. Dans la vie quotidienne, l'approche du visage n'est licite que dans des circonstances précises : outre les caresses sur les joues ou le menton de la tendresse amoureuse, ou de la relation à l'enfant, le baiser est d'un usage courant mais méticuleusement codé pour ne pas se distribuer à profusion. Plusieurs modalités du baiser se dessinent socialement au fil de la vie quotidienne et ouvrent à des formes et à des significations bien différentes : rite d'entrée et de sortie d'une interaction, marque d'affection, geste érotique, forme de congratulation.

Les rites d'interaction suggèrent un mode d'emploi du corps et de la parole pour échanger avec l'autre, une définition du licite et de l'illicite.

Rite d'entrée et de sortie d'une interaction

Toute interaction s'ouvre et se clôt par une série rituelle de gestes et de paroles qui mettent les acteurs en position propice pour engager ou conclure un échange. L'entrée en matière sollicite des formes de salutation socialement et culturellement variables : les salutations par les larmes, la poignée de main, les mains serrées sur la poitrine du *namasté* népalais, le frottement

du nez des Lapons, des Esquimaux ou des Maoris qui associent les salutations au fait de renifler l'odeur de l'autre.

Souvent dans nos sociétés, lorsque le baiser ouvre ou clôt une rencontre, il consiste dans le fait d'embrasser une ou plusieurs fois l'autre sur la joue ou à travers une accolade qui en esquisse le geste. Ce geste relève notamment de la ritualité familiale : échanges de baisers entre parents et enfants au coucher, au lever, avant d'aller à l'école ou une sortie… un couple peut s'embrasser avant d'aller au travail ou effectuer séparément un voyage, etc.

En cas de conflit, le rite est perturbé. Ainsi, dans *La Prisonnière*, Proust sent qu'Albertine s'éloigne de lui quand elle ne satisfait pas un soir au rite de leur baiser coutumier avant d'aller l'un et l'autre se coucher dans leur chambre respective. D'un prétexte quelconque il la retient, espérant que la fois suivante elle n'oubliera pas de l'embrasser, mais quelques minutes plus tard Albertine le quitte avec la même indifférence. La rupture du rite affectif est chez elle un signe de sa résolution à partir. Le baiser implique une familiarité particulière, et se situe en un point précis de la rencontre.

L'usage prend des formes différentes selon les périodes et les cultures, selon les interlocuteurs en présence. Prenons seulement deux exemples à ce propos. Dans l'antiquité, Hérodote rappelle les coutumes des Perses : « Lorsque deux Perses se croisent en chemin, voici par quoi on peut reconnaître qu'ils sont de même rang : au lieu de prononcer des formules de politesse, ils s'embrassent sur la bouche ; si l'un d'eux est d'un rang quelque peu inférieur, ils s'embrassent sur les joues ; si l'un est de naissance très inférieure, il se met à genoux et se prosterne devant l'autre »[2]. Chez les Perses décrits par Hérodote, la relation à l'autre, les points d'accès à son corps sont définis par une hiérarchie sociale.

2. Hérodote, *L'enquête, livre I à IV*, Paris, Folio, 113-4.

Un prêtre de la cour de Rome, Sébastien Locatelli, voyage en France avec plusieurs compagnons. Il s'étonne de la liberté de mœurs des femmes françaises, et surtout de l'usage courant à l'époque des servantes d'auberges d'embrasser les hôtes à leur arrivée et à leur départ. Dans un premier temps, il se drape dans la dignité de sa fonction de prêtre : « J'étais résolu à ne jamais baiser de femmes, dussé-je être considéré comme une ordure

ignominieuse, car je pense que les lèvres consacrées chaque matin par le contact du corps de Jésus-Christ ne doivent pas être souillées le midi et le soir par les bouches intéressées de femmes serviles. Cette nouvelle manière de saluer étonna mes jeunes gens eux-mêmes »[3].

3. In *Le voyage en France*, Bouquins, Robert Laffont, 1995, p. 141.

Mais la résolution ne tient qu'un moment et il cesse de se dérober aux usages. Pour remercier les servantes d'auberge, l'hôtesse et sa mère, il satisfait à la convention tout en hiérarchisant sur un mode peu chrétien les baisers reçus et donnés : « L'esprit et l'exquise beauté de ces deux jeunes Françaises méritaient certainement des baisers et des adorations. Mais il fallut ensuite de toute nécessité, et le voiturin nous en avertit, aller baiser l'hôtesse qui était, elle aussi, gracieuse et jolie, et puis la mère de l'hôtesse, horrible vieille édentée, baveuse et toute dégoûtante de sueur, qui tournait la broche dans la cuisine. Cette dernière nous répugnait beaucoup et nous fit oublier tout le plaisir que nous avions éprouvé en déposant de chastes baisers sur les fronts de ces filles pour leur rendre les leurs ». Locatelli reste interloqué par cet usage, et il dit préférer qu'il soit propre aux Français, car « ces privautés-là excitent facilement à la luxure les Italiens et surtout les Espagnols, peuples d'un naturel ardent, au lieu que les Français restent de glace ».

Un garçon et une fille, adolescents l'un et l'autre, qui viennent de parler ensemble ou d'être présentés par des amis échangent facilement deux ou plusieurs baisers sur les joues au moment de se quitter. Le nombre diffère d'une région à une autre, tournant le plus souvent autour de trois, mais parfois deux seulement comme en Alsace, ou quatre ou plus dans l'Ouest ou le centre de la France. Les filles s'embrassent fréquemment, leur rapport au corps est moins contraint, plus sensible, que celui qui se noue entre les garçons, nettement plus démonstratif d'une image insistante de la virilité.

Des garçons qui viennent de faire connaissance ou qui sont amis de longue date ne s'embrassent en principe jamais à moins qu'ils n'entendent de cette manière marquer symboliquement leur détachement à l'égard des normes sociales ou qu'ils ne soient homosexuels. L'usage existe aussi chez les comédiens, les danseurs, ou les musiciens, plus indifférents au jugement social. Pour ces hommes dont le métier exige de faire de soi un

autre, s'embrasser sur la joue en se retrouvant ou en se séparant manifeste un rite de reconnaissance entre pairs. En fait, entre amis, le rite d'entrée et de sortie des interactions dans la vie ordinaire sollicite davantage la poignée de mains, moins compromettante pour l'image de soi.

E. M. Belotti oppose les rites de salutation des garçons à ceux des filles en Italie : pour les premiers ce sont des poignées de mains, des accolades, une claque sur les épaules, une lutte feinte avec souvent une tonalité agressive retenue, « véritable code gestuel de la virilité »[4]. « Des épisodes de mon enfance campagnarde me revenaient à l'esprit, écrit-elle encore. Les hommes pour se montrer affectueux avec les enfants (mâles, car aux filles on tirait tout au plus les cheveux), leur tordaient le lobe de l'oreille, leur pinçaient cruellement les joues, ou frappaient la tête ou le visage de l'enfant de leur doigt tendu, ou comme pour pousser une bille. Une initiation sadique à la virilité, la transmission d'homme à homme d'un code gestuel spécifique ».

4. E. M. Belotti, *Du côté des petites filles*, Ed. des Femmes, Paris, 1983, p. 123.

Le baiser est un interdit absolu entre hommes dans ce contexte, sinon à contrefaire sa virilité en passant au mieux pour une « femmelette ». Pour un homme et une femme d'âge mûr qui viennent de faire connaissance et prennent maintenant congé l'un de l'autre la poignée de main reste de rigueur. De même si le jeune rencontre une personne d'une autre génération, par exemple la mère d'une amie, il ose rarement franchir d'emblée cette barrière symbolique qu'est le baiser sur la joue. La disparité des situations accuse bien entendu le caractère conventionnel des mises en jeu du corps dans les rites d'interaction mais surtout la manière dont les acteurs en présence s'en arrangent.

Le baiser est un interdit absolu entre hommes dans ce contexte, sinon à contrefaire sa virilité en passant au mieux pour une femmelette.

Le baisemain est une forme surannée de politesse soulignant l'entrée ou la sortie d'une rencontre mondaine ou dans le protocole d'une rencontre politique quand le Président ou un ministre accueille l'épouse de son vis-à-vis ou une femme politique. L'homme embrasse délicatement le dessus de la main de la femme qu'il salue ou dont il prend congé. Issu des milieux aristocratiques ou mondains l'usage tend aujourd'hui à se perdre ou à se signaler comme une marque particulière de raffinement.

Une autre forme rituelle de congé donné par le baiser consiste dans le fait d'embrasser le défunt une dernière fois avant qu'il ne disparaisse à jamais.

Le baiser à la terre est une forme d'affection portée au pays natal, il se donne aussi comme rite personnel d'entrée ou de sortie lorsque le migrant ou l'exilé doit quitter le lieu où il est né et où il a grandi ou lorsqu'il revient. À genoux sur le sol, bouleversé, l'individu salue symboliquement un espace et une durée qui lui sont chers et qu'il est déchiré de devoir quitter ou ému de retrouver après une longue absence. La terre est anthropomorphisée, elle est vivante pour la mémoire et la retrouver ou s'éloigner d'elle renvoie aux mêmes émotions que s'il s'agissait d'une parente. Cette forme devient protocolaire lorsque le pape Jean Paul II retrouve cet usage et le met en œuvre à chacun de ses voyages, marquant ainsi symboliquement un geste de salut et d'humilité envers les pays qui l'accueillent.

Marque d'affection

Si dans nos sociétés les contacts physiques sont nettement orientés dans le sens de l'évitement, de la préservation de l'enveloppe intime, le mouvement s'inverse dans la relation à l'enfant. On le touche, on le caresse, on le cajole, on le couvre de baisers. L'enfant attire en principe la tendresse, surtout des femmes empressées à lui prendre les mains, à l'embrasser ou à lui tapoter le visage. À la crèche, à l'école, plus encore s'il vient de tomber, s'il pleure ou s'il est objet de soins infirmiers ou médicaux, on le couvre de sollicitude. Son visage est le lieu privilégié de la tendresse : baiser sur les joues, sur le front, câlins, etc. On attend qu'il embrasse à son tour en reconnaissance d'un cadeau ou d'une marque d'attention qu'il vient de recevoir.

Si, dans nos sociétés, les contacts physiques sont orientés dans le sens de l'évitement, le mouvement s'inverse dans la relation à l'enfant.

Au réveil ou le soir avant de se coucher, avant d'aller à la crèche ou à l'école, au retour, l'enfant réclame le câlin ou le « bisou » qui ouvre ou clôt une brève séparation. « Ma seule consolation, quand je montais me coucher, écrit Proust, était que Maman viendrait m'embrasser quand je serais dans mon lit. Mais ce bonsoir durait si peu de temps, elle descendait si vite, que le

moment où je l'entendais monter, puis où passait dans le couloir à double porte le bruit léger de sa robe de jardin en mousseline bleue, à laquelle pendait de petits cordons de paille tressée, était pour moi un moment douloureux »[5].

Les soirs où Swann s'attarde auprès de ses parents, les empêchant de le rejoindre, l'enfant est désespéré par avance de la rupture du rituel qui le prive de posséder tout l'amour de sa mère dans le moment métonymique du baiser. Les lecteurs de *La Recherche* se souviennent des ruses du petit Marcel, malgré l'heure tardive, pour bénéficier du baiser maternel sans lequel la nuit est impensable, quitte à irriter son père et à fâcher sa mère. Proust dit bien la dimension de sécurité, de reconnaissance de soi que recèle symboliquement le baiser. La peur d'une nuit hantée par la solitude du sommeil est ainsi apaisée par le geste transitionnel de la mère (et/ou du père) qui rassure l'enfant sur ses craintes face à un monde privé de repères et livré aux créatures du rêve. Le baiser maternel augure d'une traversée propice de la nuit et au réveil, il est un viatique face aux turbulences du jour lors des levers difficiles de l'enfance. Mais vers sept ou huit ans l'enfant se rebiffe parfois et proclame qu'il n'est plus un bébé, ou qu'il n'est pas un chat pour être ainsi tripoté. La puberté s'annonce avec sa volonté d'autonomie.

Le baiser est un geste symbolique d'affirmation de son attachement à l'autre. Il console l'enfant d'une chute ou d'une frustration, et s'il n'est pas donné au moment où il est attendu, son manque ouvre une plaie vive dont l'homme devenu adulte se souvient encore. Terrible preuve de l'indifférence d'une mère plus soucieuse de soi que de son fils ou de sa fille. Le baiser n'ayant jamais prodigué sa consolation, la douleur continue à irriguer le présent, et à alimenter le reproche d'une insuffisance d'amour.

L'accès au corps de l'autre dans une relation amoureuse ne soulève aucune réticence, qu'il s'agisse de son sexe ou de son visage. Le corps en son entier est en mesure d'être embrassé. L'érotisme ne mesure guère les caresses, les baisers sur la bouche, les joues, le cou, ou les autres parties du corps. Le plaisir partagé de l'oralité se déploie dans la jouissance non seulement du visage mais partout où les lèvres se posent, car dans le désir de

5. M. Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris, Livre de poche, p. 16-17.

l'autre, tout est désir, tout est jubilation. « Tes lèvres, ô fiancée, distillent le miel vierge. Le miel et le lait sous ta langue » (Ct 3,4) dit l'amant du *Cantique des cantiques*, répondant à l'appel de sa bien aimée : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche. Tes amours sont plus délicieux que le vin » (Ct 1,2).

Le baiser sur la bouche, pressant les lèvres et mêlant les corps, est le fait des amants, il ne se rencontre nulle part ailleurs dans les ritualités de la vie courante. « Chaque baiser appelle un autre baiser, écrit Proust. Ah, dans les premiers temps où l'on aime, les baisers naissent si naturellement ! Ils foisonnent si pressés les uns contre les autres ; et l'on aurait autant de peine à compter les baisers qu'on s'est donnés pendant une heure que les fleurs d'un champ au mois de mai »[6]. Albert Cohen laisse aller sa plume avec la même émotion : « O débuts, deux inconnus soudain merveilleusement se connaissant, lèvres en labeur, langues téméraires, langues jamais rassasiées, langues se cherchant et se confondant, langues en combat, mêlées en tendre haleine, saint travail de l'homme et de la femme, sucs des bouches, bouches se nourrissant l'une de l'autre, nourritures de jeunesse… »[7].

6. M. Proust, *Un amour de Swann*, Livre de poche, p 284.

7. A. Cohen, *Belle du Seigneur*, Paris, Folio, p 351.

Un premier baiser donné dans le feu de la tendresse mutuelle peut apparaître comme un engagement vers une relation plus durable ou comme un simple test destiné à évaluer la capacité de l'autre à aller plus loin. Le baiser sur la bouche répond en effet à des significations différentes d'une culture à l'autre. Rappelons ainsi les malentendus pointés par Margaret Mead et Ray Birdwhistell lors des flirts entre les GI's stationnés en Angleterre et les jeunes Anglaises lors de la seconde guerre mondiale. Selon ces dernières les soldats américains ne sont que des goujats, pour les Américains les jeunes Anglaises sont des filles faciles. Cette divergence d'opinion s'explique par des rituels amoureux d'un tout autre ordre pour les uns et pour les autres. En Angleterre le baiser sur la bouche apparaît au terme d'une longue approche et traduit un degré de confiance et d'affection qui le rapproche de l'accouplement. À l'inverse, aux États-Unis le baiser sur la bouche apparaît d'emblée et n'implique encore rien de sérieux. Le soldat américain embrassant une jeune Anglaise la contraint donc d'emblée à un choix décisif, soit de partir en regrettant peut être son geste par la suite, ou de se prêter à une relation plus approfondie, convaincue que tel est l'objectif de son compagnon[8].

8. Y. Winkin (éd.), *La nouvelle communication*, Seuil, 1981, p. 63.

Kendon[9] a filmé à son insu un couple d'amoureux sur un banc dans un parc. Chaque fois que l'homme embrasse la femme, il se rapproche d'elle, mais avant le contact, il quête l'approbation de sa compagne qui elle même se rapproche légèrement donnant ainsi licence à l'homme de poursuivre sa progression. L'approche du corps de la femme est ainsi jalonnée d'une série de signes implicites.

9. A. Kendon, "Some uses of gesture", in Tannen D., Saville-Troïke M., *Perspectives on silence*, Newood, Ablex Publishing Corporation, 1985.

Le baiser sur la bouche peut être perçu dans d'autres cultures comme le comble de l'horreur; citons à ce propos l'exemple de l'Inde, face à une scène de baiser dans un film occidental: « Le baiser 'à l'américaine', lèvres serrées, interminable, son apparition sur l'écran déclenche à chaque fois une grande hilarité, et le baiser 'à la française', où les amoureux 'se mangent' réciproquement la bouche, comme on dit ici. Cette dernière matière provoque elle aussi des rires dans les salles de cinéma, mais elle met, en général, les spectateurs mal à l'aise, comme j'ai pu le constater maintes fois. Les jeunes deviennent, ou très silencieux, ou très bruyants; et ils crachent par terre. Les plus âgés retiennent leur souffle, peinés. D'autres cachent leur visage entre les genoux pour ne plus voir la séquence »[10].

Le baiser sur la bouche peut être perçu, dans d'autres cultures, comme le comble de l'horreur.

10. J. Dupuis, *L'Inde. Une introduction à la connaissance du monde indien*, Kailash, 1992

Érotisme

Signe de la passion (ou de son mime), le baiser sur la bouche est réservé dans nos sociétés au domaine privé sous peine de susciter, dans la rue par exemple, des regards outrés ou gênés, ou des sourires indulgents car il ne laisse guère les passants indifférents. Parfois, sous le feu de ces regards, les bouches s'abandonnent à regret et le couple marque de son rire le bonheur de la transgression, la femme traduit sa gêne d'un sourire embarrassé ou s'efforce sans conviction d'éloigner la bouche gourmande de son compagnon.

Mais là aussi le lieu de la « provocation » est plus ou moins dilué dans la banalité quand dans un jardin public chaque banc est occupé par un couple d'amoureux, à l'image de la chanson de Georges Brassens. Si le baiser sur la bouche réunissant un homme et une femme sous le regard des passants bénéficie d'une

certaine complaisance, à l'inverse un couple de femmes ou d'hommes suscite un malaise tangible et s'expose aux quolibets, ou au moins à maints regards étonnés et à des plaisanteries graveleuses de passants proposant ironiquement leur service. Il s'expose au risque de la violence homophobe.

Le baiser sur la bouche est un attribut de l'intimité amoureuse. Il incarne une tentative toujours renouvelée, car toujours à reprendre, de l'approche de l'autre. Dans *Un amour de Swann*, Proust donne une admirable description du premier baiser entre Swann et Odette : « Et ce fut Swann qui, avant qu'elle le laissât tomber, comme malgré elle, sur ses lèvres, le retint un instant, à quelque distance, entre ses deux mains. Il avait voulu laisser à sa pensée le temps d'accourir, de reconnaître le rêve qu'elle avait si longtemps caressé et d'assister à sa réalisation, comme une parente qu'on appelle pour prendre sa part du succès d'un enfant qu'elle a beaucoup aimé » (p. 279).

Le baiser sur la bouche incarne une tentative toujours renouvelée, car toujours à reprendre, de l'approche de l'autre.

À mi-chemin du signe d'affection et du rite d'entrée dans la vie commune, avant-goût de la sexualité à venir, la tradition du maraîchinage était encore en vigueur à la fin du XIXe siècle dans la région du Marais du Mont, en Vendée. Les jeunes célibataires en âge de se marier se rencontraient librement à certaines périodes de l'année sous les yeux de la communauté, mais en respectant cependant les formes du rituel. Le jeune homme abordait la fille convoitée en tirant son jupon et en saisissant son parapluie ; si celle-ci acceptait l'invitation, elle se laissait emmener au cabaret ou au bord d'un talus, mais en lieu de toutes façons ouvert au contrôle du groupe. À l'abri du parapluie les « jeunes gens n'échangeront pendant de longues heures rien d'autre que des longs baisers » ou des paroles laconiques et relativement crues : « Mé ta langue dans ma goule et dis mé que tu m'aimes »[11].

11. M. Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Berger-Levrault, 1981, p 45.

Le maraîchinage réunissait une part de la jeunesse prête à « fréquenter », une dizaine de couples se prêtaient ainsi à de longs baisers et à des caresses allant parfois assez loin. Ils étaient de toute manière promis au mariage. Il n'était pas une licence sexuelle tolérée par la communauté, car il n'engageait que de jeunes célibataires voués à se marier ensemble. La coutume était une mise en relation réglementée des jeunes à marier, il s'agissait

d'une forme de découverte de l'autre et d'une mise à l'épreuve des affinités mutuelles.

La ronde des baisers

Le baiser est aussi une forme symbolique de congratulation qui abonde dans la vie quotidienne donné après un succès à un examen, à un concours, après la réalisation d'une prouesse particulière, d'un avancement, etc. Il est un élément du rite lors de la remise d'une distinction à travers la brève accolade d'une autorité quelconque aux heureux bénéficiaires. Il est un accompagnement rituel de la victoire dans la culture sportive. Le baiser donné au vainqueur de la course cycliste ou du marathon par les reines de beauté locales, l'accolade au champion par les officiels lors des remises de médailles aux athlètes… Les baisers frénétiques sur la coupe gagnée par les membres de l'équipe championne sont également des images bien connues. Tous les sports ne connaissent pas cette manière symbolique de traduire sa joie ; au tennis ou au golf, par exemple, la poignée de main est plus courante.

La ronde des baisers accompagne la vie quotidienne de ses épisodes d'intimité ou de convention, ouvrant un contact licite avec le corps de l'autre. Le baiser créé un instant de connivence par le contact physique, mais en l'enracinant au sein d'une norme qui contient soigneusement les transgressions et limite toute indécision. Dans la relation amoureuse, sa seule limite est plutôt celle du désir[12].

David LE BRETON

12. Cf. X. Fauche et C. Noetzlin, *Le baiser*, Stock, 1987, p 257 sq. Sur le baiser lire également G. Cahen (éd.), *Le baiser*, Autrement, 1997 ; B. Cannone, *Le baiser, peut-être*, Alma, 2011 ; A. Lacroix, *Contributions à une théorie du baiser*, Autrement, 2011 ; A. Montandon, *Le baiser*, Autrement, 2005 ; D. Le Breton, *Les passions ordinaires, op. cit*.

Sébastien ANTONI

Sébastien ANTONI est prêtre assomptionniste. Il a accompagné plusieurs années le Service de pastorale liturgique et sacramentelle du diocèse de Lyon, et il enseigne la liturgie à l'Université catholique de Lyon.

Baisers liturgiques dans le rite romain

Les chrétiens n'ont pas inventé le baiser dans leurs rites. Selon H. Dumaine[1], ce geste avait, dans l'Ancien Testament, le même sens que dans la plupart des religions et des cultures : celui de l'amitié. Il est également cité dans le Nouveau Testament, comme le révèle le passage du dîner de Jésus chez Simon le Pharisien. Ce dernier oublia de donner le baiser de bienvenue à son hôte (Lc 7,45).

Saint Paul donne au baiser un sens nouveau : celui du **signe de l'union dans la foi** et pas uniquement celui d'une affection partagée (cf. 1 Th 5.26-28). Saint Justin désigne le baiser comme un geste rituel : « Quand la prière est terminée, nous nous saluons tous d'un baiser de paix; ensuite on apporte à celui qui est le chef des frères du pain, de l'eau et du vin »[2].

De même les *Constitutions apostoliques* (VIII, 117) précisent comment s'échange le baiser de paix : « après ces prières, l'évêque saluait le peuple en disant :"La paix de Dieu soit avec vous tous." Le peuple répondait :"Et avec votre esprit." Le diacre ajoutait à haute voix : "Embrassez-vous et donnez-vous le saint baiser" ». Tertullien définit ce baiser échangé comme le *signaculum orationis* : le **sceau de la prière**[3], placé à la fin de l'oraison dominicale. D'autres auteurs, comme Origène ou Clément d'Alexandrie, en parle dans leurs écrits.

Dans les siècles suivants, la pratique du baiser s'est raréfiée dans l'Église latine romaine. Il faut y voir sans doute un rapport au corps plus pudique et moralisé dans la société médiévale. Avec la mise en place, suite au concile de Trente, du Missel romain de Pie V qui fut progressivement adopté dans l'Église latine, le rite du baiser de paix est fixé a minima. Seul le prêtre donnait un baiser à l'autel et transmettait la paix aux diacres et sous-diacres présents. Les fidèles, quant à eux, n'étaient pas concernés. Avec le long travail du mouvement liturgique amorcé au XIXe siècle et couronné par le concile Vatican II (1962-1965), le rite du baiser de paix a été remis en vigueur.

1. In *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* Letouzey et Ané, 1907, article « Baiser », p. 118.
2. Justin, *Apologie pour les Chrétiens,* n°65, col. *Sources Chrétiennes* 507, ÉD. Cerf 2006.
3. H. Dumaine, *ibidem.*

Dans le rite romain actuel, les baisers se manifestent dans l'eucharistie à au moins quatre moments, tout en étant de nature différente. Il y a des baisers d'objets pour signifier la Présence de Dieu, il y a aussi des baisers échangés entre des personnes mettant en œuvre la mission. Chacun traduit la responsabilité des baptisés: faire grandir la fraternité.

Le baiser à l'autel

La messe, avant toute prise de parole, commence par un baiser. Après la procession d'entrée (qui peut être silencieuse), une fois arrivé dans le chœur le ministre ordonné vénère l'autel d'un baiser. Placé en hauteur pour être vu de tous, l'autel est le signe du Christ qui rassemble son Église. Le baiser n'est, dès lors, pas un simple « top départ » de la célébration, il est un acte de reconnaissance de la présence du Christ au milieu de ceux qui prient (cf. Mt 18,20).

En donnant un baiser à l'autel, le ministre ne vénère pas une simple table placée là pour un repas. Il répond à la proposition d'Alliance que Dieu fait à l'homme depuis toujours. Il est la marque de l'amitié que le Christ porte à son Église (cf. Jn 15,15). C'est une relation filiale, intime et profonde qui s'exprime ici.

Le baiser à l'autel n'est pas sans rapport avec les deux grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption : il en est la reconnaissance et le premier geste d'accès. À la toute fin de la messe, après avoir envoyé l'Église en mission, le ministre ordonné vénère à nouveau l'autel d'un baiser, marquant ici le terme de la célébration du Vivant.

Le baiser à l'évangéliaire

L'autel, table de l'eucharistie, se prolonge par l'ambon, table de la Parole. Après la proclamation de l'Évangile, le ministre conclut par : « Acclamons la Parole de Dieu ! », et chacun répond : « Louange à Toi Seigneur Jésus ! » En vénérant l'évangéliaire d'un baiser, le ministre fait le même acte de foi que lors de la vénération de l'autel. Ce n'est pas un livre qui a été embrassé, c'est le Verbe fait chair, lui qui dans la logique de l'Alliance s'est adressé à son Église réellement dans cette parole proclamée.

Le baiser aux reliques

En liturgie, d'autres objets peuvent être vénérés d'un baiser, en l'occurrence l'osculatoire[4] – et surtout les reliquaires. Par un baiser à ce qui reste du corps du saint, qui fut en relation avec le Seigneur, est manifesté le désir d'amitié avec le Seigneur.

4. « Le baiser de paix était à l'origine une tablette d'ivoire sculptée enchâssée dans une monture d'orfèvrerie et munie d'une tige ou d'une poignée à sa partie postérieure. » (Carletta Dubac. *Dict. Prat. des Conn. Rel.,* col 603-604.)



La vénération des icônes se comprend également selon cette optique. Elles sont des fenêtres ouvertes sur l'Au-Delà, d'où les saints invitent le priant à les rejoindre.

Le baiser de paix

Bien plus qu'un simple geste, le baiser relie et unit les fidèles dans une relation des plus intimes. Il les incite à former une communauté soudée pour transmettre la foi.

La prière associe et assume le tout de la personne humaine: esprit, âme et corps (1 Th 5,23). Dans le culte, comme dans une histoire d'amour, le baiser est le signe d'un lien profond et personnel entre deux personnes. Il oblige une relation, il s'échange simultanément, plaçant celui qui le donne comme celui qui le reçoit indistinctement au premier plan. Il est **l'amour en action**.

Juste avant le chant de la fraction du pain consacré lors de l'eucharistie, les fidèles sont invités par le président à se « donner la paix », selon la formule du Missel. Certains célébrants invitent à « un geste de paix ». Là, le sens du baiser de paix est affaibli et risque d'être compris comme un geste de salutation. Or, c'est de la Paix du Christ et de sa transmission dont il est question.

Le baiser de paix placé dans la célébration du rite latin avant la communion, ne se fonde pas sur la parole de Jésus de la réconciliation nécessaire avant de s'avancer à l'autel (cf. Mt 5,21) – cette approche conviendrait mieux dans une compréhension justinienne du baiser de paix placé après la prière des fidèles. Le rite latin du baiser de paix s'appuie sur une autre parole de Jésus : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » (Jn 14,27) – reprise par le célébrant dans la prière pour l'unité juste avant l'invitation à se donner la paix. *« Seigneur Jésus-Christ, tu as dit à tes Apôtres : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » : ne regarde pas nos péchés mais la foi de ton Église »* Cette phrase est la réponse que donne Jésus à la question posée par l'apôtre Jude en Jean 14, 24 : « Seigneur, pour quelle

raison vas-tu te manifester à nous, et non pas au monde ? » Il s'agit donc d'un témoignage[5]. Dans cette prière, les croyants demandent au Seigneur de les aider à vivre leur mission qui consiste à participer à la tâche même du Christ : **porter la Paix au monde**. Cette mission ne peut en rester aux mots, elle est un ordre concret et sans délai : « Frères, dans la charité du Christ, donnez-vous la paix ».

Selon la mentalité et les coutumes de chaque peuple[6], la Conférence des Évêques se réserve de dire la manière d'échanger la paix. Mais la paix manifestée par un baiser échangé invite à reconnaître son voisin comme un frère avec force. Par ce geste, chacun est incité à prendre l'Évangile très concrètement au sérieux pour **communier au Sacrement en vérité**. Enfin, ce geste est prophétique et annonce, dans la foi, la fin de toutes les formes de violence.

Une filiation et un engagement

Le baiser en liturgie permet donc de se situer, d'abord comme ami du Seigneur, puis frère dans l'Église toute entière. Ce geste doit demeurer sobre pour lui garder tout son sens et l'engagement qu'il suppose pour celui qui le donne tout comme pour celui qui le reçoit. Il doit devenir missionnaire et porté jusqu'aux extrémités de la Terre.

L'enjeu est là pour le baiser en liturgie : il résume toute la mission de l'Église au cœur du monde qui est de reconnaître et de faire savoir que tous les hommes sont fils d'un même Père et donc frères.

Sébastien ANTONI

« Parce que le Christ s'est mystérieusement identifié à tous les hommes, tout visage humain est un visage du Christ ; nous pouvons et nous devons le déchiffrer et le reconnaître. Et parce que, à travers le visage du Christ, transparaît le visage du Père, la redécouverte du Christ à travers le visage humain nous entraîne à la découverte du Père. Dès lors aimer l'homme, c'est en réalité aimer un frère en Jésus-Christ et un fils du Père ; c'est aimer l'homme afin d'aimer Dieu. Cet "afin" n'est pas une façon de télescoper l'amour de l'homme, ni de le dévaloriser : il indique la façon exacte dont il faut l'aimer. Parce que l'amour créateur porte sur le centre de l'homme, sur le sens de son existence, sur sa vocation personnelle, sur ses valeurs les plus intérieures, bref sur ce sujet qu'il est devant Dieu, aimer l'homme comme Dieu le veut, c'est l'aimer dans sa vérité la plus profonde, c'est ratifier, soutenir, purifier son élan le plus radical. C'est aimer son frère à travers son apparaître, collaborer à sa vocation unique à travers sa situation changeante, afin de la faire réussir dans la communion avec sa fin dernière. »

Jean MOUROUX, *La dignité de la personne humaine*, Unam Sanctam, n° 65b, p. 199-200

5. « Le rite de paix, dans toutes les familles liturgiques, se situe avant la prière eucharistique, en conformité avec la recommandation de Jésus en Mt 5,23-24 ; il est placé là comme une exigence de réconciliation fraternelle, condition de participation authentique à l'Eucharistie. Seule la liturgie romaine l'a déplacé, pour le situer après la prière eucharistique, comme un premier fruit de cette dernière », in Encyclopédie *Eucharistia*, Cerf 2002, p. 341.
6. *Présentation générale Missel romain*, 3e édition typique 2002, Desclée-Mame, n° 82.



lumière & vie

Anne PHILIBERT est ancienne élève de l'ENA, agrégée et docteur en histoire, et auteur d'un ouvrage sur *Lacordaire et Lamennais* (Cerf, 2009, 1134 p.). Elle est membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis novembre 2011.

Anne PHILIBERT

Du baiser en politique

La politique, « art et pratique du gouvernement des sociétés humaines », selon le Petit Robert, est le lieu d'une tension. Tension entre, d'une part, la recherche de la conquête et de l'exercice du pouvoir, par un homme ou par un groupe, dans un but personnel et, d'autre part, le souci de l'intérêt général, qui explique que le pape Pie XI ait pu dire, dans les années vingt, que, dans le domaine laïc, elle manifeste le plus haut degré de la charité.

Si d'aucuns affirment que tout est politique, il faut admettre, au moins, que les frontières du politique (car le terme est, à la fois, un nom féminin, un nom masculin et un adjectif) sont délicates à établir. Quand, dans la Rome antique deuxième période, le pouvoir impérial donnait au peuple du pain et des jeux, alors que l'alimentation et les loisirs sont deux réalités qui pourraient sembler relever du pur domaine de la vie privée, il confirmait un certain modèle de société politique et entretenait le consensus.

← Léonid BREJNEV embrassant Erich HONECKER à l'occasion du trentième anniversaire de la République Démocratique d'Allemagne, fresque sur le mur de Berlin. Photographie de Régis BOSSU.

Pour agir en politique, par la persuasion ou par la force, les choix s'incarnent par des signes. Parmi ces signes, innombrables, une catégorie est peut-être particulière car, malgré son caractère public, elle dit quelque chose de l'intime de l'homme, animal politique, qui les utilise : les signes qu'il fait avec son corps, son langage non verbal. Plus précisément, les gestes qu'il destine publiquement aux autres, spécialement ceux par lesquels il est

en contact physique *direct* avec eux. Or, parmi tous les contacts possibles, le baiser est un acte fort. Un signe puissant. Il est donc intéressant de chercher à analyser ce point d'intersection entre la politique et le baiser.

I. Avant la démocratie moderne

Entre inégalité et sacré

Ce qui caractérise les sociétés anciennes, c'est que le principe de l'égalité politique des hommes, à la naissance et par la suite, n'est pas proclamé[1]. Les inégalités de rang ont, au contraire, des fondements divers, qu'il s'agisse de l'origine divine du pouvoir, du droit du sang, de celui de la force ou de leur combinaison. On peut noter, toutefois, que, dans les sociétés chrétiennes médiévales, qui sont des sociétés reposant sur un système d'ordres (ceux qui prient, ceux qui combattent et ceux qui travaillent), l'inégalité politique coexiste avec le principe de l'égalité des hommes en Adam et en Jésus-Christ.

1. Il y a sans doute une exception pour la société juive, le peuple tout entier étant dit un peuple saint.

La consultation du dictionnaire montre le voisinage de termes proches étymologiquement : baisemain, baisement, baiser. Ils s'enracinent dans une terre sacrée. Dans l'ordre décroissant, le baisement est justement l'action de baiser ce qui est sacré, le baisemain est à l'origine l'hommage que le vassal rend au seigneur, le baiser est un signe de respect, d'affection, d'amour.

Les baisements, baisemains et baisers-signes de respect sont tous donnés par celui qui est en-deçà. Et l'endroit où se pose la bouche authentifie la distance ou le degré d'abaissement de l'auteur du baiser envers celui qui le reçoit. Andromaque, princesse troyenne captive de Pyrrhus, qui n'aurait « jamais d'un maître embrassé les genoux »[2] si les sorts n'avaient été contraires, incarne l'attitude par excellence du suppliant antique.

2. Racine, *Andromaque*, Acte III, Scène 6.

Pour la période féodale, le médiéviste Jacques Dalarun rappelle dans un livre récent que le baisement du pied, hommage « plus contraignant, plus humiliant que celui du baisement de la main »[3], fut attesté en France aux Xe et XIe siècles. « Il était en général réservé au bénéfice des rois. L'exemple le plus fameux

3. Jacques Dalarun, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Alma, 2012, p. 95.

est celui de Rollon, chef viking, *jarl* des Normands »[4]. Jacques Dalarun cite le chroniqueur Dudon de Saint-Quentin, qui a raconté comment le roi carolingien Charles le Simple et Rollon se mirent d'accord, en 911, à Saint-Clair-sur-Epte pour donner naissance au duché de Normandie au profit de Rollon.

Le chroniqueur a décrit les résistances du nouveau vassal à rendre l'hommage réclamé de lui : « À Rollon qui ne voulait baiser le pied du roi, les évêques dirent : 'Qui reçoit un tel don doit désirer atteindre le pied du roi d'un baiser'. Et lui : 'Jamais je ne (…) baiserai le pied de qui que ce soit !' Poussé par les prières des Francs, il ordonna à un guerrier de baiser le pied du roi ; lequel, agrippant sur-le-champ le pied du roi, le porta de force à sa bouche et, se tenant droit, il y planta un baiser (*defixit osculum*) et jeta le roi à la renverse. Ce qui provoqua un grand rire et un grand tumulte dans le peuple »[5].

4. Ibid., p. 95.

5. Ibid., p. 95-96.

Cette péripétie illustre la difficulté de mettre en pratique l'axiome « Passons aux barbares » dont, une brassée d'ans de grâce plus tard, le bienheureux Frédéric Ozanam, un des pères de la démocratie chrétienne, devait se faire le théoricien autour de 1848… Elle explique aussi, sans doute, les raisons psychologiques profondes pour lesquelles cette forme d'hommage disparut.

Le contrat entre le seigneur et le vassal était fondé sur des actes symboliques, l'hommage, le serment de fidélité et le baiser sur la bouche, qui précédaient l'investiture. Ce baiser (*osculum*) est signalé dans certains pays d'Europe dès le XIe siècle. Sa signification fait débat. Pour l'historien Jacques Le Goff, observateur du rituel symbolique de la vassalité, il ne s'agit pas d'un baiser de paix. Il rapproche cette pratique du baiser des fiançailles, qui marque l'entrée dans une autre famille. Ainsi, le seigneur et le vassal sont, en même temps, un couple hiérarchisé par l'hommage et des égaux par la foi et par un baiser où les bouches des deux hommes se joignent dans une position symétrique.

Le contrat entre le seigneur et le vassal était fondé sur des actes symboliques, dont le baiser sur la bouche.

Mais le baiser peut aussi venir d'en haut. Dans ce cas-là, il exprime, malgré la distance des rangs, une certaine communauté de destin. Cela se manifeste, par exemple, dans le léger

embrassement qui suit l'accolade, lors de la cérémonie au cours de laquelle la chevalerie est conférée. Le champ de bataille fait sauter les barrières sociales, à cause de la proximité de la Mort, qui rappelle aux hommes leur égalité[6]. Il n'est pas étonnant que ce baiser du chef à un de ses hommes ait partie liée avec la perspective du combat en commun.

6. La proximité de la mort peut même faire plus. On se rappelle de la proposition faite par Honoré d'Estienne d'Orves à l'officier allemand chargé de commander son peloton d'exécution : « Permettez-moi de vous embrasser ».

Les vierges de Verdun et le dernier baiser de Louis XVI

Il semble qu'il est délicat de parler de baiser politique à proprement parler quand la politique reste dans sa gangue archaïque, que le pouvoir est d'abord une affaire personnelle, de filiation ou de conquête, qu'il n'est pas dissocié de la sphère religieuse ou militaire, et qu'il n'y a d'égalité que sur les champs de bataille. Sous la Révolution française, les choses changent.

Ainsi, le 3 septembre 1792, le roi de Prusse prend possession de Verdun, après avoir fait bombarder la ville. Quatorze belles jeunes filles des meilleurs familles lui souhaitent la bienvenue « avec d'agréables discours, des fleurs et des fruits (…) »[7]. La codification et la politesse des mœurs d'un siècle marqué jusque-là par un tact très fin de la douceur de vivre conduisent à mettre en scène ce qui ressemble fort à un invisible baiser de paix. Qu'aurait fait ce souverain s'il avait su qu'après son départ la Convention ferait guillotiner les demoiselles, leur reconnaissant implicitement, et à leur corps défendant, le statut d'acteurs politiques ?

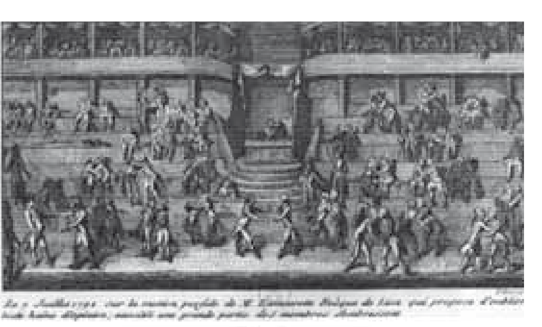
7. Goethe, *Campagne de France*, dans *Écrits autobiographiques*, Barthillat, 2001, p. 311.

On rattachera à cette nouvelle période le geste par lequel Louis XVI, *fils de saint Louis*, conduit à la guillotine, baise le crucifix qui lui est présenté et exprime le vœu que son sang ne retombe pas sur la France. Baiser la croix, c'est traditionnellement l'ultime manifestation de piété de l'homme qui va mourir. Mais, le contexte de cette mise à mort, la *personne* du condamné, le titre que lui donne son aumônier, et le contenu de son vœu, qui manifeste le plus haut degré de la charité, confèrent à cet acte une dimension également éminemment politique.

II. Les baisers des Égaux

Avec la Révolution de 1789 commence l'aventure du principe de l'égalité en politique. Cependant, bien que ce principe soit posé, et que, en théorie, ce changement puisse influencer la pratique du baiser, l'historien constate avec le recul que le baiser n'a pas profité des progrès de la marée montante de la démocratie. D'autres gestes ont eu plus de succès.

Le baiser Lamourette



Tout commence avec une formidable déception, connue sous le nom de *baiser Lamourette*. Évêque constitutionnel, Antoine Adrien Lamourette est élu député à l'Assemblée législative, où il siège au centre. Après la déclaration de guerre à l'Autriche au printemps 1792, qui nourrit une montée des tensions, il prend la parole, le 7 juillet 1792, à l'Assemblée et, dans un discours pathétique, adjure les Feuillants, les Girondins et les Jacobins de se réconcilier. Émus, les députés se donnent l'accolade.



↑ Antoine Adrien Lamourette

L'amourette est fugace. La Journée du 10 août, marquée par l'installation d'une Commune insurrectionnelle à Paris et l'assaut donné aux Tuileries, prélude à la suspension du Roi le 13 août, puis les massacres paniques de plus de 1 200 détenus[8] à Paris entre le 2 et le 6 septembre manifestent l'échec de cette fraternité sans lendemain.

Lamourette, guillotiné à son tour en 1794, est passé à la postérité avec son baiser, un peu comme Judas, mais avec, en prime, les sourires provoqués par les mystérieuses correspondances entre le patronyme de cet homme consciencieux et l'acte. Et puis, pour certains, quelle naïveté de croire qu'en politique, le baiser pourrait être performatif !

8. Parmi lesquels beaucoup de prêtres réfractaires, dont certains extrêmement âgés.

Le baiser républicain de 1830

Le second baiser célèbre de la période se produisit le 30 juillet 1830, juste après l'insurrection de trois jours (dite les

« Trois Glorieuses ») qui mit fin au règne de Charles X. Il est connu sous le nom de *baiser de l'Hôtel de Ville*, mais Chateaubriand lui a donné ironiquement le nom de *baiser républicain.* Il s'agit de l'accolade théâtrale, sur le balcon de l'Hôtel de Ville de Paris, tréteaux de la vie politique française lors de chaque trouble, par laquelle le septuagénaire général marquis de Lafayette, figure tutélaire de la vie politique française, redevenu immensément populaire sous la Restauration, a donné sa caution « républicaine » au duc d'Orléans, écartant ainsi le spectre de l'instauration d'un régime républicain.

Ce qui est moins connu, c'est que cet épisode fut suivi d'un bain de foule, les Parisiens présents voulant serrer la main du lieutenant général du royaume, futur Louis-Philippe, chacun topant en quelque sorte pour conclure l'affaire, et, un peu à la manière du Thomas de l'Évangile, faisant aussi une expérience inédite et unique du contact avec celui qui a été élevé. C'est en serrant ainsi la main de tout le monde, bref en se faisant tout à tous, au moins autant qu'en prêtant serment de fidélité à la Charte de 1814 révisée, que Louis-Philippe a pu accéder au trône.

À l'époque du suffrage masculin, censitaire ou universel, les Français préfèrent la poignée de main égalitaire.

Le baiser politique existe donc, mais avec un champ d'application restrictif : circonstances exceptionnelles, grands acteurs, vaste public, et résultat à *quitte ou double*. Malgré le romantisme de la Révolution de 1848, l'Histoire n'a retenu, semble-t-il, aucun baiser ayant une valeur politique significative. On peut en dire autant du Second Empire ou de la Troisième République. Ainsi, à l'époque du suffrage masculin, censitaire ou universel, les Français préfèrent décidemment la poignée de main égalitaire. Ils ne se contentent pas d'imiter les Anglais. Ce geste a une symbolique moins lourde que le baiser. Il n'est pas un pur décalque du champ religieux ou féodo-vassalique. Il paraît plus neuf et plus commode, tout en répondant au besoin anthropologique essentiel du toucher.

III. La double tentation de l'obscène et de l'anodin

Avec le XXe siècle, la question du baiser en politique évolue progressivement, au moins partiellement, en raison

notamment de la reconnaissance du droit des femmes à participer à la vie politique, et du développement des moyens de communication.

Le baiser de la dame au monsieur

Si l'industrie du cinéma découvre très tôt le filon du baiser hétérosexuel amoureux filmé, le monde politique résiste longtemps à la pratique de la mise en scène de l'homme politique et de son épouse sur ce modèle-là. C'est sans doute aux États-Unis d'Amérique que le verrou saute en premier. Le baiser de l'épouse du politicien, le jour de l'élection, le soir des résultats, étant ce *je-ne-sais-quoi* d'ineffable qui est donné à voir à l'assistance pour cautionner le bien-fondé de son choix. Tout se passe comme si l'épouse, c'est-à-dire la légitime, devait faire mentir l'adage selon lequel il n'est point de grand homme pour son domestique. Elle seule connaît son mari et elle assure qu'il est celui qu'il faut. Elle est la garantie de la transparence.

Il y avait, en France, une certaine forme de pudeur par rapport à cette mise en scène. Dans les pays de culture latine, l'amour conjugal ne se donne traditionnellement pas en spectacle. Ou alors, quand spectacle il y a, c'est le coup de sang de la seconde Madame Caillaux, en 1914, qui tire sur le directeur du *Figaro*, qui harcelait son mari.

Dans cette tradition de réticence racinienne, plus près de notre époque, il faut signaler que, lors des élections présidentielles de 2007, la candidate socialiste, séparée du père de ses enfants (ce qui, alors, n'était pas connu de la population), ne cherche pas à donner le change lors de ses meetings.

Au cours des dernières années, une évolution s'est produite. On peut citer la couverture du magazine *Paris-Match*, pendant l'automne 2011, qui est un gros plan du baiser d'un homme politique de premier plan, ancien directeur général du FMI, et de sa persévérante moitié. L'enjeu, il est vrai, est très particulier. Il s'agit d'une tentative désespérée pour contrebalancer dans l'opinion les effets désastreux, en terme d'image, de nouvelles informations sur la conduite de l'intéressé envers les femmes.

Avec les élections présidentielles de 2012, le soir des résultats du second tour l'étrange lucarne a donné à voir le spectacle inédit du baiser donné au candidat victorieux par sa bonne amie. D'aucuns ont pu avoir le sentiment que ce qui se jouait à cette occasion n'était pas la procédure classique de validation, pour l'opinion publique, de l'homme politique vainqueur par *son gouvernement*[9]. Ils ont vu dans ce sketch imprévu l'expression du désir de la dame d'accéder à un statut.

9. Cette expression aujourd'hui très désuète était utilisée, à la Belle Époque, dans la bourgeoisie, par les hommes mariés pour désigner leur épouse, tandis que les hommes des milieux populaires affectionnaient de parler de *la Patronne*.

Les Américains, pragmatiques et souvent fascinés par une civilisation française de l'Éros, ont fourni la réponse en créant le concept (assez ahurissant pour des cartésiens) de *first girl-friend*, peu importe qu'il s'appliquât, en l'espèce, à une mère de famille… Il semble que ce baiser, à cause de ses intentions supposées, relève surtout de la sphère privée, même si, tactiquement, il devait être assené dans l'espace et au moment les plus publics.

Le baiser politique à l'international

Le baiser se pratique plus facilement dans le cadre des relations internationales. Cela ne va pas toujours sans embarras. Bokassa voulait embrasser Giscard d'Estaing. Chirac confia, un jour, à un conseiller, son hésitation à biser Laurent Bagbo, qu'il appelait avec antipathie *ce type*. En 1989, le rituel du bouche-à-bouche, coutume russe qui fascina les téléspectateurs occidentaux du temps du rideau de fer, échangé entre Gorbatchev et Erich Honecker, en désaccord sur la glasnost, n'empêcha pas la chute du mur de Berlin.

Il est à noter que, à présent, les images des rencontres bilatérales ou multilatérales entre dirigeants de régimes démocratiques, lors de visites ou de sommets, montrent une tendance assez généralisée au contact. On se tient ou plutôt on tient l'autre par les mains, par les bras, peut-être par une invisible barbichette… À qui cela s'adresse-t-il ? À l'homologue ou aux caméras de télévision ? Il y a des gens qui n'aimeraient pas, en tout cas, être à la place d'Angela Merkel. La puissante chancelière allemande, qui tient serrés les cordons de la bourse d'un pays qui n'a pas vocation à être la vache à lait de toute l'Europe, est, peut-être, pour ce motif, l'homme d'État le plus *malaxé*.

La bise en politique

Et puis, la bise est venue. La bise en politique est au baiser ce que le fordisme est au métier d'art. Cette coutume ne se conçoit pas sans la mixité. Venue de la sphère privée, elle s'est développée dans le monde étudiant et professionnel, avant de passer dans la sphère politique. À la mairie de Paris, Jacques Chirac était un grand biseur. Poignée de main aux hommes et bise aux femmes. Dans les formations politiques qui veulent faire moderne et sympa, il arrive que les leaders se fassent la bise sur l'estrade, pour la galerie. La bise a du succès car elle a l'air anodin, masquant les inégalités et les rivalités.

La bise est plus anodine que le baiser. Mais le rang de son auteur peut contribuer à « recharger » sa valeur. Ainsi, le président Mitterrand innova quand, en 1988, lors de la finale de la coupe de France de football, il fit la bise au capitaine de l'équipe victorieuse. Le fait fut débattu. Était-ce une erreur de la part de l'auguste personne de condescendre de la sorte ? Ou le sens politique aigu du vieux stratège l'avait-il averti de l'entrée du ballon rond dans le panthéon mondial des valeurs ? L'avait-il fait en raison des bénéfices à tirer, pour lui-même, de ce signe ? Ici, le contact physique direct permet, comme dans les histoires de sort étudiées par l'ethnologue Jeanne Favret-Saada, un flux de forces au profit d'une des parties.

Pour conclure, il y a dans le baiser l'idée d'un absolu, qui veut résister aux désenchantements. La réaction de la très jeune autrichienne Ingeborg Bachmann, en juin 1945, après son premier baisemain, fait par un juif viennois, fugitif en 1938 et revenu en Autriche sous l'uniforme anglais, en rend bien compte : « *ich habe (...) mir gedacht, ich möchte mir nicht mehr die Hand Waschen* »[10]. *Elle a pensé qu'elle aimerait ne plus jamais se laver la main*. À cause de ce sublime dont il est la trace, il semble que le baiser n'est pas naturellement à sa place dans l'univers politique. Ou du moins dans le monde politique comme il va. Il y aurait donc, d'un côté, Pie XI et le *baiser Lamourette* tel qu'il avait été espéré par son auteur. Et de l'autre, les combats, les ambitions et tout ce qui peut les servir, les montrer, les exprimer. Mais la question se pose surtout si les citoyens veulent que la politique reste *une idée neuve*, en France, dans l'Union européenne et ailleurs.

Anne PHILIBERT

10. Ingeborg BACHMANN, *Kriegstagebuch*, Suhrkamp Verlag, 2010, p. 21.

Dominique CHARLES

Dominique CHARLES est dominicain. Médecin, bibliste, il enseigne au Centre théologique de Meylan (Grenoble). Il a écrit plusieurs articles dans la *Revue d'éthique et de théologie morale*. Il est membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2010.

Le baiser de Judas : traître ou complice ?

Judas demeure célèbre aujourd'hui. Le grand retentissement médiatique de la publication en 2006 du Codex Tchacos, composé de quatre textes gnostiques dont l'*Évangile de Judas*[1], en est une preuve. Son nom même est entré dans le langage courant : n'appelle-t-on pas un « judas » l'ouverture d'où l'on peut épier « en traître » et ne dit-on pas de quelqu'un qui vous a trahi qu'il est « un judas » ?

La présence de Judas dans les quatre évangiles milite en faveur de son historicité quoi qu'en disent certains. Qualifié d'Iscariote[2], il vient en dernier dans les listes des Douze, et « si nous considérons que le groupe des Douze a été constitué par Jésus, il en résulte qu'on peut remonter la piste de Judas jusqu'à l'époque de Jésus. Il était un disciple du Seigneur et 'l'un des Douze'[3] ». Dans les évangiles, il est qualifié une seule fois de « traître » (Lc 6,16) ; il est dit plus souvent qu'il « livra » Jésus. Or, comme l'écrit Armand Abécassis[4], « livrer n'est pas trahir » ; d'ailleurs, le verbe « livrer » a aussi pour sujets Dieu et même Jésus.

Le baiser de Judas n'est mentionné que dans les Synoptiques : en Marc, Jésus est silencieux (Mc 14,44-46) ; Matthieu insère une réplique de Jésus : « Mon ami, fais ta besogne ! » (Mt 26,49-50) ; Luc modifie cette réplique : « Judas, c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'homme ! » (Lc 22,47-48). Le quatrième évangile ne mentionne ni le baiser ni aucune parole de Judas. Il y est simplement précisé que, parmi ceux qui venaient arrêter Jésus, « se tenait Judas, qui le livrait » (Jn 18,5). Dans cet évangile, Judas est l'instrument de Satan dont il est dit qu'il « entra en lui » (Jn 13,27). Il est celui par qui arrive la Passion du Christ et s'accomplissent les Écritures[5].

Ainsi, dès les récits évangéliques, une certaine évolution est perceptible, soit vers une aggravation du geste de Judas dans le sens d'une trahison, soit vers une tentative d'excuser ce geste qui n'est même pas mentionné dans l'évangile johannique.

1. Une traduction française est disponible : *L'Évangile de Judas*, Flammarion, 2006.
2. *Cf.* le dossier documenté de Joane E. Taylor, « The Name "Iskarioth" (Iscariot) », *JBL* 129 (2010) 2, p. 367-383.
3. Hans-Josef Klauck, *Judas un disciple de Jésus* (Lectio Divina 212), Cerf, 2006, p. 39.
4. Armand Abécassis, *Judas et Jésus, une liaison dangereuse*, Éditions 1, 2001, p. 198-204.
5. Voir Alain Rabatel, « L'arrestation de Jésus et la représentation de Judas en Jean 18,1-12 mise en perspective avec l'univers de la Gnose dans *L'Évangile de Judas* », *ETL* 84 (2009), 1, p. 49-79.

Pierre Emmanuel Dauzat montre[6] que la connotation très négative du personnage de Judas a des sources dans les traditions juives et qu'elle a ensuite été amplifiée dans la tradition chrétienne. Au Moyen Âge, la figure de Judas va exprimer l'horreur et provoquer le rejet. Jacques de Voragine développe dans la *Légende dorée* de nombreux aspects négatifs de la vie de Judas en précisant qu'il ne s'agit là que d'histoires apocryphes : il y apparaît fratricide, parricide, épousant même sa mère sans le savoir.

Les scènes du baiser et de la pendaison sont très souvent représentées dans les fresques et les chapiteaux romans. La scène du baiser est représentée dans les églises rupestres de Cappadoce comme dans la basilique San Marco à Venise (XIIIème s.) ; elle occupe aussi une place de choix dans les vitraux gothiques. Le baiser de Judas a été représenté très diversement dans la scène de l'arrestation du Christ par les plus grands peintres comme Giotto (Padoue), Cimabue (Assise), Fra Angelico (Florence), Bouts (Munich) ou Le Caravage (Dublin) ; Dürer l'a gravé sur cuivre (Londres et New York).

Personnage des Passions et Mystères médiévaux, Judas redevient au XXe siècle un personnage de théâtre et même de bande dessinée[7]. Dans la pièce *Judas* (1955 ; révisée en 1974), Marcel Pagnol laisse entendre qu'il est impossible que Jésus ait choisi un apôtre pour en faire un damné. Judas s'est persuadé que son maître lui demandait de le livrer et, en lui obéissant, il a accompli les Écritures[8]. Dans *Un nommé Judas,* de Claude-André Puget et Pierre Bost (1956), Judas veut contraindre Jésus à révéler sa toute puissance de messie face aux Juifs et aux Romains. C'était déjà la thèse de Goebbels dans une pièce écrite après la première guerre mondiale[9] où Judas trahit Jésus pour l'obliger à libérer la Judée de l'occupation romaine ! *L'Évangile selon Pilate* d'Éric-Emmanuel Schmitt (2000), où Jésus réfléchit au jardin des Oliviers sur le plan qu'il a mis au point avec Judas, a été adapté pour le théâtre sous le titre *Mes Évangiles* (2004).

Dans un poème intitulé « Le Gibet », Victor Hugo mélange les traditions évangéliques quand il écrit ces simples mots[10] : « Et Judas s'approchant, blême et les mains crispées, / Baisa Christ. Et le ciel sacré fut obscurci. » Quelques vers plus loin, parlant de Jésus, il ajoute : « Et il se mit de lui-même au milieu des soldats. Il ne regardait rien, pour épargner Judas ».

Dans *Mort à Judas* (1907), Claudel fait dire à Judas : « Je me souviendrai toujours de ce moment. Quand on prend congé d'une personnalité distinguée à laquelle on a prodigué pendant trois ans des services aussi loyaux que gratuits, l'émotion est compréhensible. C'est donc dans les sentiments de la sympathie la plus sincère, mais avec en même temps cette

6. Pierre Emmanuel Dauzat, *Judas. De l'Évangile à l'Holocauste*, Bayard, 2006.
7. Jean Van Hamme, *La malédiction des trente deniers* (t. 19 et 20), Ed. Blake et Mortimer, 2009 et 2010.
8. Marcel Pagnol, *Judas* (pièce en cinq actes), Monte-Carlo, Pastorelly, 1955.
9. *Cf.* interview de P.-E. Dauzat dans *L'Histoire*, 2006, n° 315, p. 54.
10. Victor Hugo, *La légende des siècles. La fin de Satan. Dieu,* Gallimard, Pléiade, 1950, p. 836.

satisfaction dans le cœur que procure la conscience du devoir accompli que je déposai sur Ses lèvres, à la manière orientale, un baiser respectueux. Je savais que je rendais à l'État, à la religion, à Lui-même, un service éminent, – aux dépens peut-être de mes intérêts et de ma réputation…[11] »

Dans *Véronique* (1909), Péguy aborde la question de la prédestination : « Toute la création, tout le monde était commandé de service. Tout le monde avait les belles places, était bien situé. Lui seul aurait-il donc la mauvaise place. Judas était prêt et le baiser montait aux lèvres de Judas. Le baiser qui attendait depuis les siècles des siècles. Le baiser qui dans les siècles des siècles ensuite retentira éternellement. Le baiser annoncé, le baiser retentissant de toute éternité[12] ». Dans le *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, Jésus pleure sur le désespoir de Judas et sa mort éternelle : « Jésus mourant pleura sur la mort de Judas. Mourant de sa mort, de notre mort humaine, seulement, il pleura sur cette mort éternelle. Lui le premier des saints sur le premier damné ; Lui le plus grand des saints sur le plus grand damné ; Lui l'auteur, l'inventeur de la rédemption, sur le premier objet de la damnation[13] ».

François Mauriac tentera aussi d'excuser Judas qui semblait prédestiné à donner ce baiser : « L'homme de Quérioth a eu cette idée du baiser : 'Celui que je baiserai, c'est lui.' Idée surnaturelle que le traître n'eût pas trouvée seul. Cette trahison par le baiser déroute Celui qui pourtant s'attendait à tout. Cette bouche sur sa joue ! Il dit : 'Mon ami, pourquoi es-tu ici ?' Et comme les soldats l'entouraient : 'Tu trahis le Fils de l'homme par un baiser !' Jusqu'à la fin, la créature l'étonne. Il croyait avoir touché l'extrême fond de la bassesse humaine ; mais ce baiser… »[14]

Judas ne fait pourtant pas l'unanimité. C'est un « hérésiarque né » selon Lanza del Vasto[15], « un filou vulgaire », un « brocanteur de Dieu » selon Léon Bloy[16] ; « un bon administrateur » selon Paul Claudel[17] ; « un calculateur de fraude et de profit… » selon la Madeleine de Victor Hugo[18]. Dans les *Ficciones* (1944) où se trouvent les *Tres versiones de Judas*, le poète argentin Jorge Luis Borges voit même en Judas, de manière paradoxale, le « Serviteur souffrant » par lequel Dieu, se faisant pleinement humain et pécheur, sauve le monde ! A. Burgess présente la scène du baiser ainsi : « Judas s'approcha de Jésus ; en pleurant il lui dit : – Les écritures ne doivent pas toujours s'accomplir, maître. Il te reste à aller au bout de ta grande mission. Ce ne sera qu'un petit voyage, maître. Dieu te préserve. Il baisa Jésus sur la joue et dit encore : – C'est pour ton salut, maître. J'ai fait ce qu'il fallait »[19].

11. Paul Claudel, *Œuvres en prose,* Gallimard, Pléiade, 1965, p. 906.
12. Charles Péguy, *Œuvres en prose* 1909-191, Gallimard, Pléiade, 1961, p. 454.
13. Charles Péguy, *Œuvres poétiques complètes,* Gallimard, Pléiade, 1975, p. 485 s.
14. François Mauriac, *Vie de Jésus*, Flammarion, 1936, p. 251.
15. Lanza del Vasto, *Judas*, Grasset, 1951.
16. Léon Bloy, *Le salut par les Juifs*, Mercure de France, 1946 (1906[1]), chapitre 14.
17. Paul Claudel, *Œuvres en prose,* Gallimard, Pléiade, 1965, p. 900.
18. *La légende des siècles. La fin de Satan. Dieu*, Gallimard, Pléiade, 1950, p. 836-837.
19. A. Burgess, *L'Homme de Nazareth*, Laffont, 1977, p. 284.

Judas fut-il traître ou complice ? Traître jadis, il est de nos jours volontiers disculpé. Les récits évangéliques ne semblent pas concordants pour trancher la question. Paul ne fait aucune allusion à lui. L'Église elle-même ne l'a jamais condamné. Et si Judas a pu être considéré comme damné en raison de son suicide, jamais il ne l'a été pour avoir livré Jésus.

On aime rappeler cette confidence de Bernanos qui, dans son enfance, demandait des messes à son curé « pour une âme en peine », sans oser lui avouer qu'il s'agissait de Judas. Jean Guitton, même s'il fait erreur dans sa référence à sainte Gertrude, a suggéré que « tout finalement sera pardonné, racheté, enseveli dans le grand oubli divin : secret qu'il ne faut sans doute pas dire, selon cette parole du Seigneur à sainte Gertrude : 'Ni de Salomon, ni de Judas, je ne te dirai ce que j'ai fait, pour qu'on n'abuse pas de ma miséricorde'[20]. » Plutôt que la damnation, le destin de Judas n'appelle-t-il pas en effet toutes les ressources de la Miséricorde ?

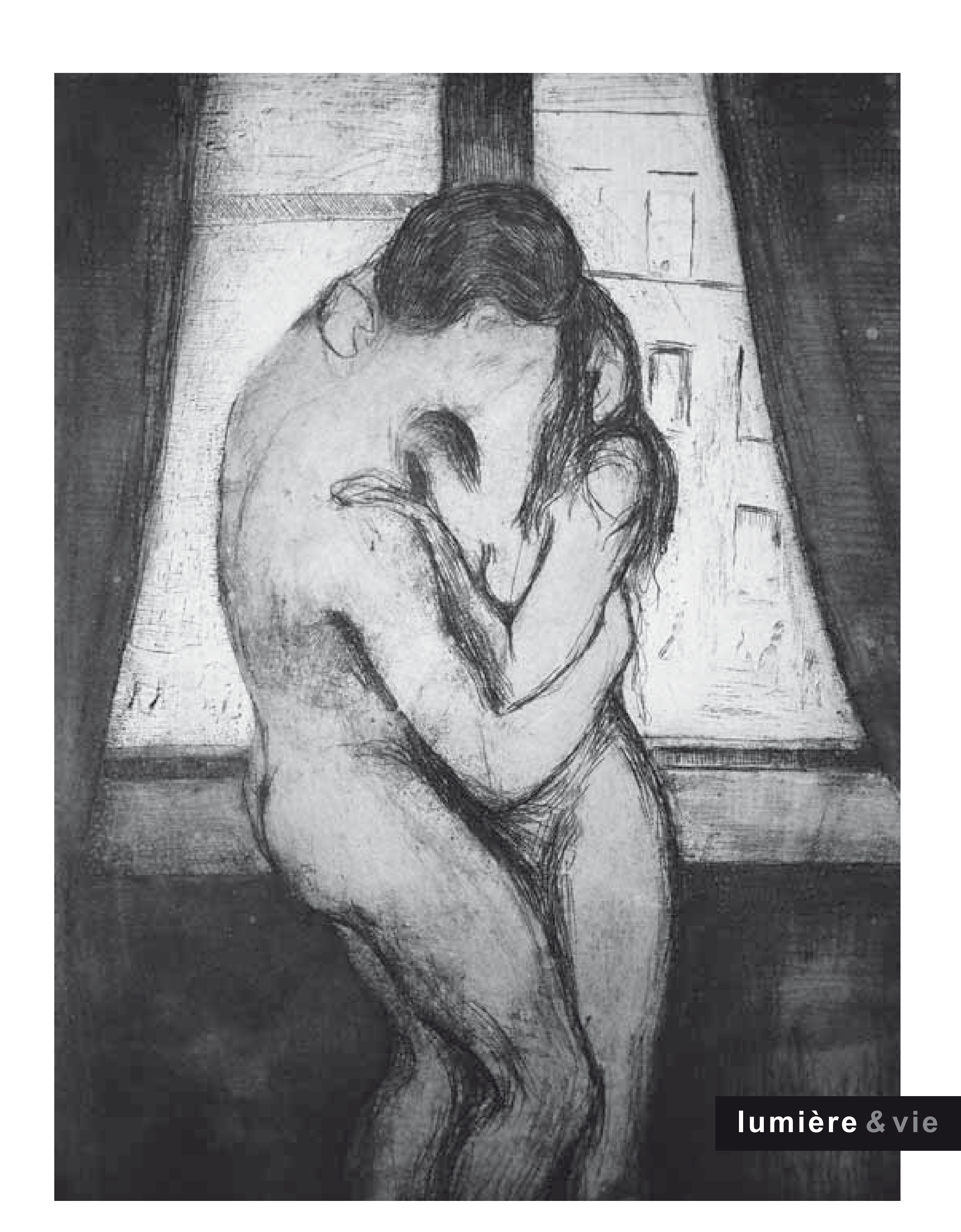
Nous finirons avec ces lignes[21] inoubliables de Léon Bloy évoquant la comparution de Judas au jugement dernier : « il fut maudit dans son infâme cœur, maudit par CELUI qui a besoin, *éternellement* besoin, et que jamais il ne secourut. Il se nomme peut-être Judas, mais les Séraphins qui sont les plus grands des Anges ne pourraient pas prononcer son *nom*. Il a l'air de marcher dans une colonne de bronze. Rien ne le sauverait, ni les supplications de Marie, ni les bras en croix de tous les Martyrs, ni les ailes déployées des Chérubins ou des Trônes… Il est donc damné, et de quelle damnation ! – *J'en appelle !* dit-il. Il en appelle !… A ce mot inouï les astres s'éteignent, les monts descendent sous les mers, la Face même du Juge s'obscurcit. Les univers sont éclairés par la seule Croix de Feu. – A qui donc en appelles-tu de Mon jugement ? demande à ce réprouvé Notre Seigneur Jésus-Christ. C'est alors que, dans le silence infini, le Maudit profère cette réponse : – *J'en appelle* de ta JUSTICE à ta GLOIRE ! »



Dominique CHARLES

↑ Giotto di Bondone (1266–1337), *Le baiser de Judas*, Cappella Scrovegni, Padoue.

20. Cette citation, donnée par Jean Guitton (*La Vierge Marie*, Aubier, 1949, p. 202), est de ste Mechtilde (*Livre de la grâce spéciale*, V, 16) où sont cités Samson, Salomon, Origène et Trajan, mais pas Judas : *cf.* Pierre Doyère, « Judas et l'Enfer », Appendice VII, dans Gertrude d'Helfta, *Œuvres spirituelles III* (SC 143), Cerf, 1968, p. 366-367.
21. *Le Salut par les Juifs*, *op. cit.*, chap. 28, p. 158-159.



lumière & vie

Membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2007, Maud CHARCOSSET est chargée d'enseignement à la faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon, mariée et mère de famille.

Maud CHARCOSSET

Bons baisers

En 2011, Alexandre Lacroix publie une *Contribution à la théorie du baiser* dont le titre est emprunté à Kierkegaard qu'il cite : « il est… curieux qu'il n'existe pas un seul traité sur la question. (Cette lacune) viendrait-elle de ce que les philosophes dédaignent le sujet, ou qu'il n'y connaissent rien ? »[1]. Or Lacroix ne précise pas qu'ici, ce n'est pas Kierkegaard qui s'exprime, mais un de ses personnages, Johannès le séducteur, avec sa vision « esthétique » du baiser comme jeu et technique de séduction. La question proprement kierkegaardienne de l'existence et de sa vérité, des « stades sur le chemin de la vie » – esthétique, moral, religieux – dont les pseudonymes sont des figures, n'est pas posée. Même s'il en déploie l'arrière-fond historique, Lacroix se situe lui aussi à l'intérieur d'une telle vision sans l'interroger.

Mais pourquoi s'interroger sur le baiser ? Un vieux refrain nous en dissuaderait : « Embrassez qui vous voudrez ! » Et comme vous voudrez ? Pourtant Lacroix pressent que son sujet n'est ni si léger (futile) ni si lourd (graveleux) qu'il y paraît, déclarant : « Dans cet acte si simple… l'esprit envahit la chair… si j'étais chrétien, je comparerais la chose à l'Eucharistie ou au mystère de l'Incarnation ».

Nous nous proposons de revenir sur l'espace si rapidement franchi entre séduction et mystère. Le baiser demeure au goût du jour, comme en témoignent d'hier à aujourd'hui des œuvres, titres et références multiples[2]. Peut-être précisément s'agit-il de savoir pourquoi le baiser nous intéresse : en quoi les questions qu'il

← Edvard MUNCH, *Le baiser*, gravure, 1895

1. *Le Journal du séducteur*, In vino veritas.

2. Ainsi au cinéma : *Baisers volés*, *J'embrasse pas*, *Pas sur la bouche*,... ; en chansons : *Besame mucho*, *Je chante un baiser,...* ; et les essais : n° 169 de la revue *Autrement*, *Le baiser, premières leçons d'amour*, février 1997 ; Francesco PATRIZI, *Du baiser*, 1560, inédit jusqu'en 1975, Les belles Lettres, coll. Le corps éloquent, 2002 ; Philippe DJIAN, *Ça c'est un baiser,* Gallimard, 2002 ; Éric FOTTORINO, *Baisers de cinéma*, Gallimard, 2007 ; Belinda CANNONE, *Le baiser peut-être*, Alma pabloïd, 2011, etc.

pose ne se réduisent pas à un thème sentimental ou racoleur. Ce qu'il évoque directement, c'est l'amour sous toutes ses formes : or, n'est-ce pas la grande affaire de toute existence humaine, que nous le sachions ou non ? Et le cœur de sujets très débattus à la rencontre de la société et de l'Église de ce temps ? Mais que veut dire aimer, dans l'éventail des situations et acceptions du terme ?

Le baiser est le geste d'un corps vivant – le mort peut être embrassé mais il n'embrasse plus.

D'où nos questions : que révèle le baiser de notre existence humaine ? À quelle nécessité répond -il dans la diversité de ses formes ? Emblématiques de nos relations, de leurs ambiguïtés, mais aussi de l'amour auquel elles sont appelées, en quoi nos baisers sont-ils de « bons baisers » ?

Un geste proprement humain :

L'histoire et l'ethnologie nous l'apprennent, le sens des gestes donc des baisers, varient selon le temps, le lieu, les cultures. Et à l'intérieur d'un ensemble culturel, les baisers sont pluriels, plus ou moins légers, conventionnels ou engagés, des bises familières au baiser amoureux jusqu'au quasi-révolu baisemain[3]. La variété des baisers et de leurs appellations renvoie à une grammaire des liens selon la proximité et la distance à autrui dans la famille, les groupes sociaux et religieux. Mais qu'est-ce qui demeure à même cette diversité ? Et pourquoi donc embrasser ?

3. Les romains distinguaient *osculum* (salutation entre pairs, réglementée par un *jus osculi*), *basium* (bouche à bouche lèvres closes), *suavium* (lèvres ouvertes).

Ce qui demeure constant, c'est d'abord le lien de tout baiser à un *corps* : l'humain n'est pas, ne fait rien sans son corps, et n'embrasse donc pas sans lui. Mais ce faisant, il n'est pas réduit à son corps objectif ; il n'est pas dans son corps comme en une chose qui le contiendrait, mais comme un *ex*-istant : étant soi hors de soi, il est par son corps *avec d'autres au monde* auquel il participe.

Le baiser est donc le geste d'un corps *vivant* – le mort peut être embrassé mais il n'embrasse plus – mais vivant à la manière spécifique d'un humain : corps personnel, de quelque *un*, un singulier qui ne peut se substituer à quiconque, corps éprouvé comme mien, corps *propre*. Le baiser est un geste *humain* dans un monde d'humains.

Si en effet les mammifères pratiquent maternage et contact, s'ils lèchent leurs petits et partenaires, ils n'embrassent pas à proprement parler, gouvernés qu'ils sont par l'instinct de l'espèce. En revanche, il n'y a pas chez l'humain d'instinct ni de besoin biologique à l'état pur, mais des pulsions : à la jointure entre le corps et tout ce qui le fait humain, elles sont la racine du désir comme désir d'un autre. En l'homme le plus archaïque est donc déjà l'humain.

Après Jean-Louis Chrétien[4], Fabrice Hadjadj[5] cite Aristote remarquant que, de tous les sens, ce qui caractérise le mieux l'homme parmi les animaux, c'est paradoxalement ce qu'il a en commun avec eux : « Pour les autres sens en effet, l'homme le cède à beaucoup de bêtes, mais pour la finesse du toucher, il est de loin supérieur. Et c'est pourquoi il est le plus intelligent des animaux »[6]. Chrétien commente : « L'être auquel le *logos* a été donné en partage est un être de tact ». Le rapport humain au corps, le sien et celui d'autrui, implique toujours un certain rapport à *un autre du corps*, par lequel ce corps est humain, corps « de chair » étant d'esprit, de parole et de cœur. Le toucher est à la fois fondement des autres sens, le seul répandu dans tout le corps, et le seul dans lequel touchant/touché sont sans séparation : de sorte que je suis intérieurement impliqué par ce que je touche, et plus encore par qui je touche.

Le lien entre baiser et bouche est évidemment remarquable et souligne son humanité. L'oralité lie à travers le souffle le plus archaïque (respirer, manger, boire) au plus développé (parler, chanter, prier), ce que ne fait pas la gueule animale. C'est pourquoi le baiser bouche à bouche est considéré comme emblématique : il suppose le face à face et l'éminence du visage qui spécifie la sexualité humaine[7]. C'est pourquoi aussi en Occident il a été, lèvres closes, un geste rituel social et religieux[8], alors qu'il est aujourd'hui réduit à la sphère érotique. Il en reste cependant quelque chose dans le baiser des mariés, à la fois geste amoureux et sceau public d'alliance.

Ce n'est donc ni un corps ni une bouche qui embrasse, mais quelqu'un : le mouvement du corps entier dont la bouche est le foyer y est engagé et vérifie plus ou moins le terme « embrasser » par l'enveloppement des bras. Dans le baiser rituel, on n'« embrasse » pas vraiment, le corps de l'autre

4. « Le corps et le toucher » in *L'appel et la réponse*, Minuit, 1992, p. 103.

5. *La profondeur des sexes*, Points Seuil, 2008, p. 83.

6. *De l'âme,* II, 9, 421a.

7. Avec Jean-Luc Marion (*Le phénomène érotique*, Grasset, 2003, p. 195-197), Fabrice Hadjaj note : « Le verbe 'baiser' se connote d'une vulgarité qu'il aurait très bien pu ne pas prendre, tant il est d'une étonnante justesse et proclame notre aristocratie : les autres animaux ne baisent pas » (p. 89). Dans la langue de Molière, baiser a encore son double sens sans trivialité.

8. Ainsi au Moyen Âge, il prend un sens public et officiel d'engagement, dans la sphère féodale (hommage vassalique, chevaleresque) et religieuse (professions et ordinations). Le baiser de paix a été longtemps donné sur la bouche.

demeure à distance. Les différents styles de baisers impliquent ces différences de proximité qui s'expriment par le corps.

Un geste emblématique de nos relations

Embrasse-t-on toujours quelqu'un ? Ce peut être aussi un objet : ainsi la coupe, la médaille d'une victoire sportive ; la terre sur laquelle on s'incline ; l'autel, la Bible dans un contexte liturgique. Or, dans tous les cas, il s'agit de faire honneur à et par un objet investi d'un poids symbolique particulier : signe et moyen dans et pour un monde commun, chargé d'histoire signifiante, il renvoie à ce monde en le constituant.

Geste *sensible* d'hommage et de reconnaissance, le baiser est donc ainsi un geste *signifiant adressé à d'autres* : à Dieu en un acte *d'ad-oration*, à ceux qui partagent la joie de la victoire, qui partagent une terre et ce qu'elle représente, qui participent à la mort et à la résurrection du Christ, dont l'autel figure le tombeau et la table, comme la Bible porte le Verbe venu de Dieu en la chair. Enfin, embrasser un mort, ce n'est pas seulement embrasser un cadavre mais la personne présente/absente en un lien que la mort abîme sensiblement (la chair souple et chaude se fait pierre dure et froide) sans l'abolir. Ainsi quand on embrasse un objet, l'autre humain et l'autre de l'autre, le monde commun, n'est pas absent, il est visé à travers lui. À même le sensible du geste se déploie un sens partagé.

La bouche est le haut lieu du baiser, à la lisière de l'intérieur et de l'extérieur, de soi-même et de l'autre, du souffle et de la parole.

Le baiser implique donc toujours *l'altérité et la relation,* d'où le caractère illusoire des baisers dont les adolescents font sur eux-mêmes le brouillon : comme la réalité, l'altérité ne peut être vraiment anticipée. Quant à la bouche, elle est le haut lieu du baiser, à la lisière de l'intérieur et de l'extérieur (les lèvres étant affleurement du dedans au dehors), de soi-même et de l'autre, du corps et de l'esprit, du souffle et de la parole. Les baisers se disent et s'écrivent aussi, et ce faisant ils renvoient au *corps parlant*.

Le mouvement que font les lèvres dans le baiser, approche et éloignement, ouverture et recueil, est aussi celui qui se joue

dans une relation. Pas de baiser donc sans un autre, de près ou de loin, et un « autre de l'autre » : duelle, la structure du baiser recèle un *tiers* pluriel, plus ou moins commun. C'est ainsi que nos multiples appartenances (familiales, religieuses, sociales, culturelles, historiques) viennent codifier, moduler les significations sensiblement manifestées.

Le baiser est un geste-clef parce qu'il est dans le temps et l'espace un geste-seuil, paradigmatique de notre existence d'humains parlants, corporelle et relationnelle.

Un geste nécessaire

La nécessité vitale du baiser est pour nous tous originaire : pas d'existence humaine sans « attachement », à « la naissance du sens » (Boris Cyrulnik). Tous, nous avons été engendrés, portés dans et par un autre corps humain, lié de corps, de désir et de parole à d'autres humains. Le baiser est signifiant non seulement en tant qu'il *exprime* nos relations et les émotions qui s'y attachent mais d'abord en tant qu'il concourt à les *constituer* : nos baisers qui sont l'aliment de nos relations renvoient aux gestes dont nous sommes issus, à ceux qui nous ont accueillis, et la *manière* dont nous avons été ou non consolés, réjouis, enveloppés de ces gestes, émotions et paroles colore notre manière de nous rapporter aux autres, entre confiance et angoisse : débordement ou raideur, trop de baisers[9] ou trop peu[10], baiser dévorant, obligé, ou au contraire manquant, désespérément attendu, impossible. Heureuse dépendance de l'enfance quand ainsi elle nous apprend à même le corps que la bienveillance nous précède et nous accueille.

Mais ce que nous apprennent aussi les pathologies de la relation, c'est la difficulté à devenir soi avec d'autres comme une personne à la fois distincte et liée. Toute croissance en humanité suppose à la fois cet attachement affectif et la capacité d'y introduire peu à peu détachement, distinction sans séparation, proximité dans l'éloignement. De sorte que l'enjeu en toute relation sera celui de la *juste* distance jusque dans la plus grande proximité : c'est le sens de la chasteté qui s'oppose à l'inceste. Tout le défi de l'éducation sera ainsi d'abriter sans enfermer, de garder les bras entr'ouverts, de laisser la bouche libre de

9. Ainsi « qui trop embrasse mal étreint » : Françoise Dolto parle de « fricassée de museaux », et l'on pense aux figures du vampire et de l'ogre.

10. Timothy Radcliffe cite un petit libérien à l'enfance saccagée, entraîné à tuer dès l'âge de huit ans, soigné par une association caritative : « Je n'arrive pas à me souvenir de la dernière fois que quelqu'un m'a embrassé ou serré dans ses bras » (*Faites le plongeon*, Cerf, 2012, p. 32). Catherine Dommergues évoque sa réticence à embrasser, n'ayant pas, enfant, appris ce geste : « je pense avoir eu peur d'être avalée par ces bouches humides » (*Le baiser*…, *Autrement,* p. 88).

respirer, de parler ou non : embrasser sans étouffer, « aimer sans dévorer » (Lytta Basset). En toute relation se cherche un rythme, une respiration, une manière qui ne soit ni captation ni abandon, que les baisers façonnent et expriment.

Ambiguïté des baisers

Nos baisers sont donc à la fois nécessaires et ambigus : l'attachement évoque à la fois le lien qui ligote et celui qui élargit le monde. « Baiser » signifie vulgairement tromper, « posséder », voire tuer. « Il y a dans le baiser quelque chose du don, de l'offrande… et réciproquement, mais l'échange peut devenir rapt, violence. Parce qu'il touche au principe même de la vie – au souffle –, le baiser flirte parfois avec la mort »[11].

Pourquoi cette ambiguïté ? Parce qu'à la différence de l'instinct animal prédéterminé, limité par l'espèce, le désir est habité par la violence à travers laquelle il cherche sa liberté : l'autre dont nous sommes issus est aussi celui que nous sommes *d'abord* tentés de nier comme tel, donc en quelque sorte de dévorer[12]. La violence, dit Lévinas c'est se croire seul au monde, objectiver l'autre, le réduire à être l'aliment de ma propre vie. En toute relation, cette violence est d'autant plus menaçante qu'elle s'ignore ou se cache sous le vocabulaire et les « mirages de l'amour », et s'autorise de la dissymétrie d'une relation, en particulier entre adulte et enfant.

Tapie dans le désir, cette violence va de pair avec l'écart qui demeure entre « les sens du sens »[13] (sensible, sensuel, signifiant, directionnel) et rend possible une dissociation. Il y a bien un sens immanent au sensible des gestes mais il ne l'est jamais complètement, parce que les mêmes gestes peuvent avoir des résonnances différentes selon l'histoire et la personnalité de chacun, le contexte personnel et social. Nos baisers prennent sens par tout ce qui fait notre vie, et surtout par la parole qui l'éclaire et la guide.

Le geste sensible peut se scinder de sa signification en s'isolant de l'ensemble vivant dont il fait partie[14] ; ainsi le geste rituel (baiser une croix, une statue) peut devenir superstitieux, fétichiste, s'il n'est pas relié à toutes les autres dimensions

11. *Autrement*, p. 79.

12. « Le baiser est à la morsure ce que la caresse est à la prise » (Henri Maldiney), mais une seule lettre en hébreu distingue « embrasser » (*nechiqa*) de « mordre » (*nechikha*).

13. Selon Erwin Strauss qui distingue sentir, signification, direction (*Du sens des sens*, 1935).

14. Qu'aucun baiser ne soit d'emblée isolé de son contexte, on l'éprouverait dans la gêne à être embrassé, même sur la joue, par un inconnu et par surprise : sans accord tacite, le contact est vécu comme une violation de l'espace intime, donc de soi-même.

de la vie de foi. Dans la pornographie, domine cette rupture des différentes dimensions des gestes (sexuelle, affective, personnelle, sociale) et la fragmentation de l'image du corps (une bouche, un sexe,…)[15]. L'époque contemporaine tend à cette dissociation, l'une des caractéristiques de la modernité selon Giddens étant « la transformation de l'intimité », son exhibition dans le champ social, et l'investissement de la relation amoureuse et sexuelle comme « relation pure », de plus en plus *déliée* des autres relations (parentale, sociale, éthique)[16].

Or cette séparation entre les sens du sens caractérise ce que Kierkegaard appelle le « stade esthétique ». Il ne désigne pas par là le travail exigeant de l'artiste pour donner forme (plastique, picturale, littéraire, musicale) à notre expérience sensible de « co-naissance » au monde (Claudel), dont nous avons souligné la « nécessité » humaine avec celle des baisers, celle du nid sensoriel et relationnel qui soutient la croissance d'une existence : parce qu'elle est d'emblée relationnelle, une telle esthétique requiert une dimension éthique, une justesse qui n'est pas seulement psychologique. Au contraire, le stade esthétique selon Kierkegaard ignore cette dimension éthique, ce lien entre les sens du sens : Kierkegaard vise la stratégie du séducteur, visant sa propre jouissance *sensuelle,* au mépris de ce que *signifient* ses gestes pour autrui ; cherchant à échapper à tout engagement, donc à toute *orientation* dans et par la durée des relations qu'il instaure, usant de la parole comme d'un instrument de captation fondé sur le *mensonge.*

Dans la pornographie domine la rupture des différentes dimensions des gestes et la fragmentation de l'image du corps.

Éthique du baiser

L'ambiguïté pose la question des limites, des choix et donc du passage au « stade éthique ».

Qu'une éthique du baiser puisse être humainement aussi nécessaire que le baiser lui-même, on peut ne pas le voir. C'est « l'esthétique » spontanée de l'enfant : il faut qu'un autre, avec sa parole et la confiance qu'il inspire, pose les limites qui donnent consistance à autrui. On peut aussi l'ignorer, demeurer dans l'illusion, dans un contexte où dominent des codes hédonistes

15. Belinda Cannone souligne que les prostituées « n'embrassent pas ».

16. Anthony Giddens, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, 1992, trad. 2004, Hachette sociologie, Pluriel ; cf. aussi Charles Melman, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Entretiens avec J.P. Lebrun, Denoël, 2002.

et individualistes, d'autant plus contraignants qu'ils paraissent aller de soi. On peut enfin revendiquer la stratégie du séducteur : mais est-elle efficace sans se travestir ?

Sortir de cette attitude et de l'ambiguïté, c'est reconnaître que le baiser n'est pas un geste quelconque mais un « acte de parole » qui implique *autrui*, donc une *responsabilité*. C'est bien pourquoi il peut être utilisé comme moyen de pression : ainsi dans les manifestations dites « kiss in », organisées par des associations homosexuelles pour bousculer les oppositions dans la société civile et l'Église. On comprend que s'opposent ici des histoires personnelles et des contextes de pensée qui donnent au baiser amoureux sa légitimité publique ou non [17]. Mais au nom de quoi ces baisers sont-ils jugés bons, désirables, légitimes par les uns, et par d'autres nullement bons, mais scandaleux et dangereux par les choix qu'ils revendiquent[18] ?

Quelle éthique ?

Une éthique « en mode mineur » : car si les questions posées par le baiser sont marquées du sérieux de l'existence, il ne faut non plus exclure de celle-ci tout jeu, voire toute séduction, légitimes et nécessaires selon leur contexte, ni se méfier systématiquement des contacts corporels. Et si dans le baiser érotique l'ouverture des lèvres fait écho à l'ouverture des corps dans l'acte sexuel, il faut maintenir que celui-ci constitue un autre seuil. Sans confondre sérieux et tragique, il s'agit de comprendre pour éclairer des choix et le fond sur lequel ils s'inscrivent, orienter l'existence. Pour cela, une éthique devrait mettre à jour ce que recèlent nos gestes.

Comment la définir ? Par un certain usage de la *parole* : elle ne sera pas seulement revendication d'un point de vue, d'une manière de vivre, mais sans méconnaître la complexité humaine, posera la question de la vérité [19], en la liant à celle du sens, pour débusquer l'erreur, l'illusion, le mensonge. Une éthique ne peut donc se réduire à l'affrontement à d'autres manières de sentir, d'agir, de penser : sans céder sur la sienne propre, elle doit être capable d'ouvrir sa compréhension à toute situation humaine. Or pour amener à la lumière l'ambivalence des gestes, la responsabilité des actes, leurs implications pour

17. Il faut rappeler que jusqu'en 1880 le baiser bouche à bouche en public était considéré comme un attentat à la pudeur. Même aujourd'hui, le baiser des mariés, que les familles et amis rassemblés applaudissent, perdrait son caractère rituel et festif s'il se prolongeait.

18. Autre exemple qui joue sur un ressort comparable à des fins évidemment commerciales : une campagne publicitaire qui sous prétexte de bons sentiments (« *unhate* » : « dé-haïssez ») placarde des photomontages montrant des chefs politiques et religieux (dont le pape Benoît XVI et un imam) tenus pour des adversaires et s'embrassant sur la bouche. Images largement plus diffusées que celles d'Assise, où les responsables des différentes religions échangent pourtant un baiser de paix.

19. L'importance accordée aujourd'hui à la question du sens ne doit pas conduire à abandonner celle de la vérité comme si celle-ci devait se dissoudre dans un relativisme de l'interprétation, mais bien à la poser autrement, sans négliger les médiations de l'universel par le particulier et le singulier, qui précisément requièrent l'interprétation : l'universel étant non leur négation mais le lieu commun où ils peuvent communiquer.

moi et pour autrui, le tiers caché, la parole doit se faire *pensée*, c'est-à-dire *dialogue* intérieur[20] (questions, objections, réponses, questions,…), nourri par le dialogue avec autrui, à l'écoute de sa parole, du sens qu'il accorde lui-même aux gestes, afin de définir nos différences et ce qui à travers elles fait – ou non – un monde commun.

À la suite de Socrate, le philosophe Éric Weil rappelle en effet l'alternative : ou violence ou dialogue. Il s'agit de distinguer ce qui est bon pour moi seul et ce qui est bon pour moi *avec* les autres ; bon dans l'immédiat et bon *durablement* : *vraiment* bon. Distinguer entre accueillir et prendre, donner et imposer. Bref, reconnaître et élucider ce qu'aimer veut dire.

Pas d'éthique donc sans reconnaissance d'autrui comme tel, *alter ego* quel que soit son âge et sa condition : on sera particulièrement attentif à celui qui ne peut exprimer son accord, non seulement l'*in-fans* mais celui qui pour une raison ou une autre est dépendant dans un rapport duel. C'est pourquoi la clause de « consentement entre adultes » qui prévaut dans le discours contemporain est à la fois nécessaire et insuffisante, le tiers étant d'autant plus contraignant qu'il est inaperçu : c'est le travail éthique de l'expliciter et d'en préciser la place.

L'éthique prend au sérieux le *temps* : être soi, aimer, suppose de *devenir* soi avec autrui[21], d'*apprendre* à aimer « sur le chemin de la vie ». Dépasser l'infantile pour laisser mûrir en soi l'enfantin.

En tout cela nous revendiquons l'inspiration chrétienne : la limite de l'éthique, en effet, c'est l'illusion de pouvoir devenir soi, de savoir aimer *par soi,* par ses propres forces. Or, ce que nous éprouvons, c'est à la fois la précédence de l'amour qui nous fait humains, et notre incapacité à aimer par nous-mêmes[22]. Si nous aimons, c'est par un autre : par l'amour reçu, reconnu par la confiance et l'espérance qu'il nous accorde. D'où cette inspiration [23] : c'est bien en Jésus-Christ que nous reconnaissons – partout où il agit – ce qu'est l'amour, « jusqu'à la fin » (Jn 13,1) et pour tous.

Une telle éthique postule accord et réciprocité entre universel chrétien et universel humain, l'Évangile étant lieu de

20. Selon la définition de Platon dans le *Théétète* (189a-190a).

21. En écho à la formule « Deviens ce que tu es », Henri Maldiney précise : « tu ne l'es qu'à le devenir ».

22. « Comment est-il possible de vivre quand les éléments de cette vie nous sont insaisissables ? Quand nous sommes toujours insuffisants en amour, hésitants devant la décision et incapables face à la mort, comment est-il possible d'exister ? » (R.M. Rilke).

23. Et le saut de la foi selon Kierkegaard : consentir à être soi par un autre, ex-ister en vérité, par opposition au péché (« maladie à la mort », désespoir qui s'ignore) dans sa double formule : l'abandon (ne pas vouloir être soi), et le défi (vouloir être soi par soi), où l'on retrouve les stades esthétique et éthique.

reconnaissance de repères anthropologiques vitaux pour tous, qui fondent à travers une diversité d'expressions qui sont à interpréter, une dynamique de croissance personnelle et communautaire.

Elle requiert enfin la juste place du *corps* – ni méprisé ni idolâtré –, définie par la justice du Royaume : selon la logique de l'Incarnation, le spirituel lui-même requiert [24] un lien et une hiérarchie entre les sens du sens, et une intégration des différentes dimensions de l'amour (familial, amoureux, amical, universel) dans l'*agapè*[25].

Si les baisers diffèrent, ils posent toujours la même question : comment surmonter la séparation sans confusion, comment aimer en vérité ? L'ambiguïté renvoie au rapport entre baiser et parole : « Le sens des sens est l'excès de sens, qui ne se donne que par et dans le verbe »[26]. Geste-seuil, concentré de relation, le baiser est bon s'il est aussi « acte de parole », oui entre autrui et moi. Il prend son sens de la parole qu'il l'interrompt, dont il est le sceau ou la fuite : qui ne vise qu'à *sé-duire* (ramener à soi) ne rencontre personne, pas même soi, rien que la tyrannie de son plaisir[27]. Le « bon baiser » est victoire de la douceur sur la violence, de la caresse sur la prise, acte de communion.

C'est cette justesse de la rencontre que met en œuvre Jésus, Verbe fait chair, vrai homme selon Dieu : dans le contact avec tous, dont les femmes et des femmes réprouvées pour leur vie sexuelle, il agit avec une liberté sûre, sans évitement ni équivoque. Selon l'épisode développé chez Luc (7,36-50), rapproché de l'onction de Béthanie (Mc 14,3, Mt 26,6-9, Jn 12,1-8), non seulement il ne repousse pas les gestes de la pécheresse mais les accueille avec, lui aussi, une forme de reconnaissance déclarée (v. 45). « Un temps pour embrasser » précède « un temps pour éviter d'embrasser »[28] : son amour s'exprime aussi bien dans l'Ascension, où la disparition du Ressuscité est le revers de sa présence intime. Enfin, dans son rapport aux enfants[29], il faut souligner le terme : « *laissez* venir à moi » : l'accueil ouvre l'espace d'une approche. Dans *Les Frères Karamazov* (chap. V, 5), Dostoïevski prête au Christ ressuscité un baiser muet posé sur les lèvres du grand inquisiteur, en réponse à sa diatribe haineuse : il scelle l'engagement, le « oui » infini de Dieu qui « passe » en l'homme le refus violent de l'autre.

Maud CHARCOSSET

24. Louis-Marie CHAUVET parle de l'Esprit comme « puissance d'incarnation », rejoignant Péguy et sa formule « le spirituel est lui-même charnel ».

25. Cf. BENOÎT XVI, *Deus caritas est*.

26. Jean-Louis CHRÉTIEN, op. cit., p. 101.

27. Karol WOJTYLA montre comment l'intensité du sentiment amoureux, en l'absence d'une parole qui l'éclaire et l'éprouve, absorbe toute différence entre séduction et amour, autorisant à tort cet élan à s'exprimer d'emblée de manière sexuelle (cf. *Amour et responsabilité*, Stock, 1978, p. 169-173).

28. Qo 4, 5; cf. Jn 12, 7 et 20, 17: « ne me touche (retiens) pas (*mè mou haptou*) ».

29. Mc seul (9, 36, // Mt 18,1-5, Lc 9,46-48) mentionne de l'enfant que Jésus a placé au milieu des disciples qu'il l'embrasse avant de déclarer : « Qui accueille un de ces petits en mon nom m'accueille ». Le verbe employé (*enagkalizomai*) signifie précisément : prendre dans ses bras.

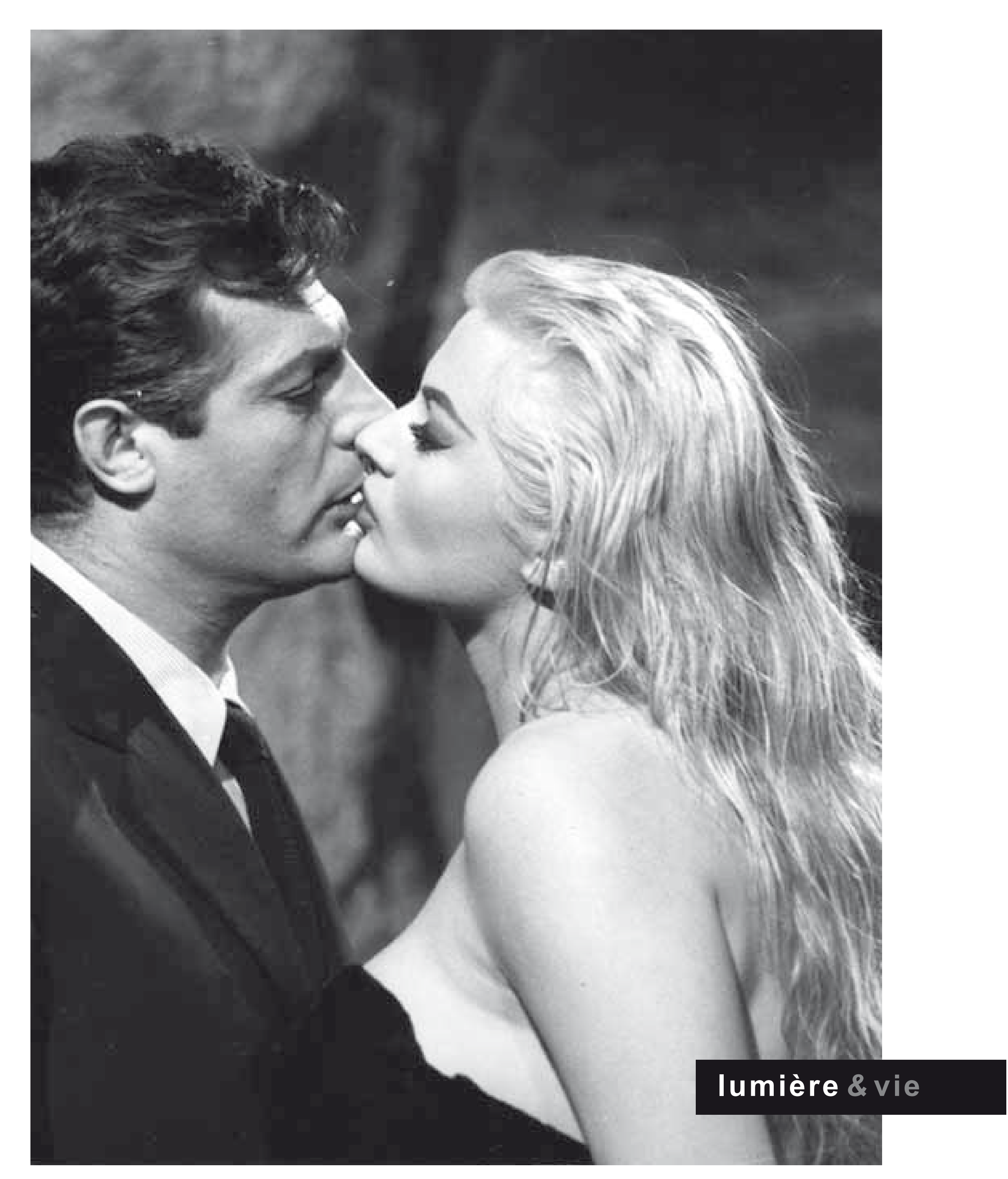
Kiss-in

Le kiss-in est une forme de manifestation qui consiste à s'embrasser sur la voie publique, ou dans un lieu ou un édifice public. Ce type d'action est né dans la communauté homosexuelle américaine, dans les années 1980 et s'est ensuite répandue dans quelques pays d'Europe et du monde. Les couples homosexuels participants ont pour objectif de favoriser la visibilité des homosexuels en rompant avec la clandestinité à laquelle la société les a habitués. Ce mode de protestation est directement inspiré de la pratique du sit-in des années 1960 et suivantes.



À Lyon, plusieurs associations LGBT ont organisé un kiss-in pour la St Valentin le 14 février 2006. Elles ont choisi de mettre en avant « un modèle positif de construction identitaire, en soulignant que le désir pour une personne du même sexe n'est qu'une question d'amour et ne devrait pas donner lieu à un jugement moral ». En Italie, un kiss-in a été organisé par l'association Arcigay le 2 août 2007, devant le Colisée. Il répond à l'arrestation d'un couple gay qui s'était embrassé devant ce même monument, le 27 juillet ; les deux jeunes gens risquaient deux ans de prison pour actes obscènes en public. Il s'agit probablement du premier kiss-in médiatisé en Europe, avec celui qu'Act Up-Paris a organisé le 17 mai 2007, à l'occasion de la Journée Mondiale de Lutte contre l'Homophobie, devant l'ambassade parisienne du Nigéria pour protester contre l'homophobie (l'homosexualité est considérée comme un crime au Nigéria et est punie de 14 ans d'emprisonnement ou de mort par lapidation, suivant la confession de l'accusé).

Différents kiss-in seront dès lors organisés, le 17 mai 2008, place de la République à Paris, contre la lesbophobie (thème de la Journée Mondiale de Lutte contre l'Homophobie 2008), le 7 juin 2009, place du Trocadéro à Paris, à l'occasion de la création du « Kiss-in contre l'homophobie ! », puis à Dijon le 12 juillet 2009, le 26 septembre 2009 dans une dizaine de villes et le 12 décembre dans plus d'une vingtaine de villes en France, au Canada, en Suisse, en Belgique, en Australie (Sydney) et au Pérou (Lima), puis pour la Saint-Valentin 2010 dans de nombreuses villes de France, en Australie, au Pérou, en Belgique, en Suisse, au Venezuela et en Angleterre, et encore le 15 mai 2010, à l'occasion de l' IDAHO (journée mondiale contre l'homophobie) dans 21 pays. Le 3 avril 2010 à Nice, un kiss-in s'organise spontanément en réaction à l'agression d'un couple homosexuel, dans le square Alsace-Lorraine. En novembre 2010, des kiss-in ont lieu en Espagne et en Amérique latine pour protester contre la venue du pape, notamment un kiss-in à Barcelone le 7 novembre. On ne s'étonnera pas de voir, aujourd'hui encore, des personnes du même sexe s'embrasser pour provoquer les opposants au «mariage pour tous». (Source : wikipedia).



↑ Federico Fellinni, *La dolce vita* avec Marcello Mastroianni et Anita Ekberg

Patrick LAUDET

Diacre et père de famille, longtemps professeur de khâgne au Lycée du Parc à Lyon, Patrick LAUDET est depuis 2008 inspecteur général de l'éducation nationale Lettres Théâtre Cinéma.

L'heureux temps des baisers de cinéma

Dès l'origine pourtant, il était là. Significativement, il figurait déjà sur les fonts baptismaux du 7ème art, comme pour dire avec force qu'il n'était pas qu'un thème occasionnel, ni un motif accidentel voué un jour à la désuétude. Au catalogue des films qui, dès la fin du XIXe siècle, feront à jamais l'histoire du Cinéma, il ne manque pas d'inscrire emblématiquement et parmi les premiers, sa marque indélébile, sa place centrale.

Les Frères Lumière viennent juste d'inventer le cinématographe. On est en 1895. On découvre alors émerveillé le surgissement d'une locomotive qui entre en gare de La Ciotat. On se laisse d'abord surprendre par le mouvement magique d'une sortie d'usine d'ouvriers empressés. Mais passées ces toutes premières expériences visuelles et leur effet insolite, il fallait en arriver au vrai sujet, au seul sujet du cinéma. *The Kiss* (*Le Baiser)*.

Pour la première fois, sur grand écran, sous les yeux ébahis des spectateurs, un homme et une femme s'embrassent. Savaient-ils qu'à la tendresse innocente et presque encore maladroite de ce tout premier baiser qu'ils se « donnaient » sur la pellicule, ils allaient donner une incroyable descendance ? On est en 1896. Devant la caméra, John C. Rice posa alors ses lèvres sur celles de May Irwin. Le baiser de Cinéma venait de naître.

On connaît la suite. Chacun a celui qu'il préfère en mémoire. Certains même sont devenus mythiques. Arrêt sur image redoutablement efficace, l'affiche du film accuse quelquefois le chromo, redoublant ainsi la fascination et fixant durablement dans l'œil le souvenir ému. Ainsi de Vivien Leigh ployant à jamais sous la saisie virile de Clark Gable dans *Autant en emporte le vent.* Lequel est le vôtre ? Déborah Kerr s'abandonnant aux lèvres de Burt Lancaster dans *Tant qu'il y aura des hommes* ? Humphrey Bogart cueillant successivement, et pour n'en citer que quelques unes, la bouche d'Ingrid Bergman dans *Casablanca,* celle de Mary Astor dans *Le Faucon maltais* ou celle de Lauren Bacall dans *Le Port de l'angoisse ?* Gene Kelly donnant un baiser théâtral sous le soleil triomphal du final inoubliable de *Chantons sous la pluie,* ou Grace Kelly laissant tomber ses lèvres de rêve sur le visage encore un peu endormi de James Stewart dans *Fenêtre sur cour ?*

Tant d'autres encore qui, montés bout à bout, feraient à eux seuls se dérouler toute la mémoire du cinéma… Naguère d'ailleurs, le générique d'une regrettée émission qui lui était consacrée s'était plu à cet émouvant défilé, s'amusant, par substitution progressive d'un des deux visages des amants, à un mémorable fondu enchaîné de cet interminable lèvres à lèvres, capable à lui seul de si bien résumer toute l'histoire du Cinéma.



Le règlement d'Hollywood

Toute l'histoire du cinéma ? Des années 30 à la fin des années 60, il est vrai qu'Hollywood n'a peut-être pas eu d'autres sujets ni d'autres projets. De film en film, les grands studios ont-ils fait autre chose que rêver l'amour ou le sublimer ? À tel point que dans les années 50, le fabriquant américain d'un chewing-gum mentholé propre à rafraîchir l'haleine n'a pas eu beaucoup à réfléchir pour adopter le nom d' « Hollywood » et tirer ainsi le meilleur profit d'une association d'idées très immédiate dans l'imaginaire amoureux et cinéphilique.

Le baiser de cinéma, son surgissement attendu, parfois savamment retardé ou subtilement empêché, sa chaste mais tendre chorégraphie visuelle, étaient alors devenus la figure imposée de tout grand film digne ce nom. La caméra était alors capable de tourner autour du baiser et des amants jusqu'au vertige ! De la quête amoureuse, le baiser de cinéma dit l'acmé, il signe le point d'orgue. Le reste bien sûr, était toujours hors champ. En ce temps-là, il s'agissait seulement de montrer le désir, jamais sa consommation devant la caméra. Puissamment métonymique, le baiser à lui seul exprime la totalité de l'étreinte, se chargeant du coup de son intensité érotique.

On n'avait d'ailleurs pas le choix ! Car les scènes d'amour étaient soigneusement encadrées par un code moral qui dictait pour tout Hollywood les limites de la bonne conduite. Baptisé du nom du sénateur qui en fut l'instigateur, le code Hays fixa en effet les règles des représentations de l'amour à l'écran. Proscrite bien sûr, toute figuration un peu crue de l'acte amoureux, de sa violence, de sa lascivité.

Le baiser lui-même avait sa longueur maximum, et la bonne morale voulait que les comédiens ne s'embrassent pas vraiment, décalant le baiser sur le dessus ou le dessous des lèvres, ou, technique plus exigeante et périlleuse, y glissant un doigt protecteur ! Dans *Les*

Enchaînés, comme il le confiera à François Truffaut, Hitchcock, rusant avec la règle, s'est ainsi amusé à réussir alors le plus long baiser du cinéma, n'en déplaise à Cary Grant et Ingrid Bergman qui d'après le réalisateur lui-même « ont détesté faire ça ».

Mimant l'étreinte amoureuse, le baiser hollywoodien n'en était d'ailleurs pas que la métonymie, parent pauvre mais dûment autorisé du rapport sexuel. Il en disait aussi la promesse, en rêvait la survenue, il goûtait ainsi l'art d'en différer l'accomplissement. Il en était donc aussi la métaphore, postulant dans celui des lèvres l'accord parfait des corps. Il parlait alors d'un monde où les amants s'envisagent avant de s'embrasser, d'un monde où l'esprit parfois vient habiter la chair, d'un temps où l'ordinaire se retire, l'espace d'un baiser, pour laisser à l'éternité d'y inscrire, au moins sur la pellicule, sa marque ou sa promesse.

La fin des illusions

« Un jour mon prince viendra », chantait innocemment *Blanche Neige* dès 1937, dans l'attente du baiser inoubliable… Quelques années plus tard, en 1950, avec Cendrillon au bras du prince, Walt Disney reprit une nouvelle fois, du baiser de rêve, les arabesques merveilleuses (mais peut-être déjà crépusculaires). Nous étions encore au bal et la valse de nos illusions hollywoodiennes battait son plein. Mais à l'horloge du réel, les douze coups de minuit sonnèrent bien vite et la magie s'arrêta !

En hâte (une bonne décennie), il nous fallut dégringoler les marches et retrouver la réalité bien crue de nos misérables chaumières… Finies les illusions pour jeune fille rêveuse ! Tout cela n'était donc qu'artifice et mensonge. Le réel, même amoureux, il nous fallut l'apprendre à nos dépens, était d'une tout autre pâte ! Après avoir trop langoureusement fermé les paupières sur les promesses fallacieuses du sacro-saint baiser amoureux, il s'agissait d'ouvrir enfin les yeux !

Ici comme ailleurs, vint le temps du soupçon et de la « déconstruction ». Dégrisés des romances à l'eau de rose qui nous avaient coupablement enivrés, nous devions maintenant nous résigner, et nous rendre à l'évidence, au risque de reléguer à jamais au rayon du chichi sentimental nos trop mythiques « baisers de cinéma ». Pour dessiller irrémédiablement nos grands yeux innocents (l'étaient-ils ?), de grands savants nous firent voir enfin ce que cachaient toutes nos scènes d'anthologie, devenues suspectes.

Par leur répétition infinie, ces passages trop cultes, ces baisers en gros plan, visage à visage, bouche contre bouche et musique choisie nous assujettissaient en vérité à une normalité à laquelle nous avions fini par nous identifier inconsciemment. Il fallut bien nous rendre soudain à l 'évidence, et sortir de l'enfance d'une réception trop naïve : les thèmes du cinéma, ses modèles, ses genres, ses vedettes étaient donc au service du pouvoir !

Pas seulement parce qu'ils dépendaient financièrement de la machine financière qui produisait les films, mais d'abord et surtout parce qu'ils participaient à l'élaboration sournoise de modèles culturels contre la diffusion normative desquels il fallait désormais entrer en résistance. Le « baiser de cinéma » pouvait certes prendre place dans l'histoire du cinéma, quitte à en devenir l'emblème, et même entrer au patrimoine de l'humanité, mais à condition de ne figurer qu'un passé bien révolu, à condition que le spectateur postmoderne censé plus malin que ses prédécesseurs n'y croie surtout plus, qu'il ne soit surtout pas dupe.

Aux assises des contestations féministes et des *gender studies*, comparut alors l'innocent « baiser hollywoodien » ou prétendu tel, démasqué enfin comme expression privilégiée du machisme occidental. Ce qui nous avait pourtant semblé au fond si naturel dans tant d'artifice hollywoodien n'était donc marqué que par un ensemble de normes et de conventions dont il nous fallait d'urgence prendre conscience ? Par combien de baisers trop blancs, trop beaux, éclatant de propreté et hétéro-sexués, nos yeux de spectateurs sans vigilance avaient-il été assujettis à la norme amoureuse occidentale ?

Dessillés par tant de prévenance, on n'a alors pas voulu être en reste. On a tenu à montrer qu'on n'était pas bégueule. On s'est donc mis à la page. En bons spectateurs bénévoles, et sans trop discuter, on a ainsi bien voulu faire entrer aussi au panthéon de nos baisers préférés ceux moins normés de *Brokeback mountain* ou de *Mulholland drive.* On a promis de ne plus se laisser avoir par le baiser vraiment trop kitsch de Léonardo di Caprio et Kate Winslet à la proue très romantique du Titanic. On l'a donc regardé de loin, au second degré, avec la bonne distance et suffisamment d'ironie. Et pourtant ?

Déniaisés mais nostalgiques

Et pourtant ? Nous ne nous faisons désormais plus guère avoir par les « baisers de cinéma » et leur charme discret, leur charme désuet. C'est vrai qu'il faut bigrement s'illusionner sur son prochain pour avoir envie de l'embrasser comme au cinéma, cinéma qui s'était fait, on en convient volontiers, le complice d'une belle illusion ! Mais tandis que nous réussissions peu à peu à nous déniaiser, la pornographie elle envahissait inexorablement tous nos écrans, et peut-être nos imaginaires. La baise, il faut bien le constater aujourd'hui, a partout remplacé le baiser.

Dans la plupart des films, la caresse surannée des lèvres a laissé place à l'entre-dévoration implacable des prédateurs du sexe. On ne s'embrasse plus, on se « prend », sans autre forme de procès. Même à Hollywood, la sublimation a laissé place libre à la compulsion. On y a sans doute gagné en vérité, quoique… Dans le récent film d'Audiard *De Rouille et d'os*, on s'essaie d'abord à la baise, mais quand on trouve le chemin du cœur, on retrouve curieusement la possibilité du baiser sur la bouche.

La grande époque des Greta Garbo, Marlène Dietrich et Ava Gardner, qui crevaient l'écran mais n'en descendaient guère, est certes bien révolue. Les tops modèles ont désormais chassé les stars, les bombes sexuelles ont remisé les actrices au Musée Grévin. Signes des temps : Jennifer Lopez aurait, dit-on, assuré ses fesses et Dolly Parton ses seins. On sait que Fred Astaire avait fait assurer ses jambes, mais ni Anita Ekberg ni Lana Turner n'avaient pensé à assurer leurs lèvres…

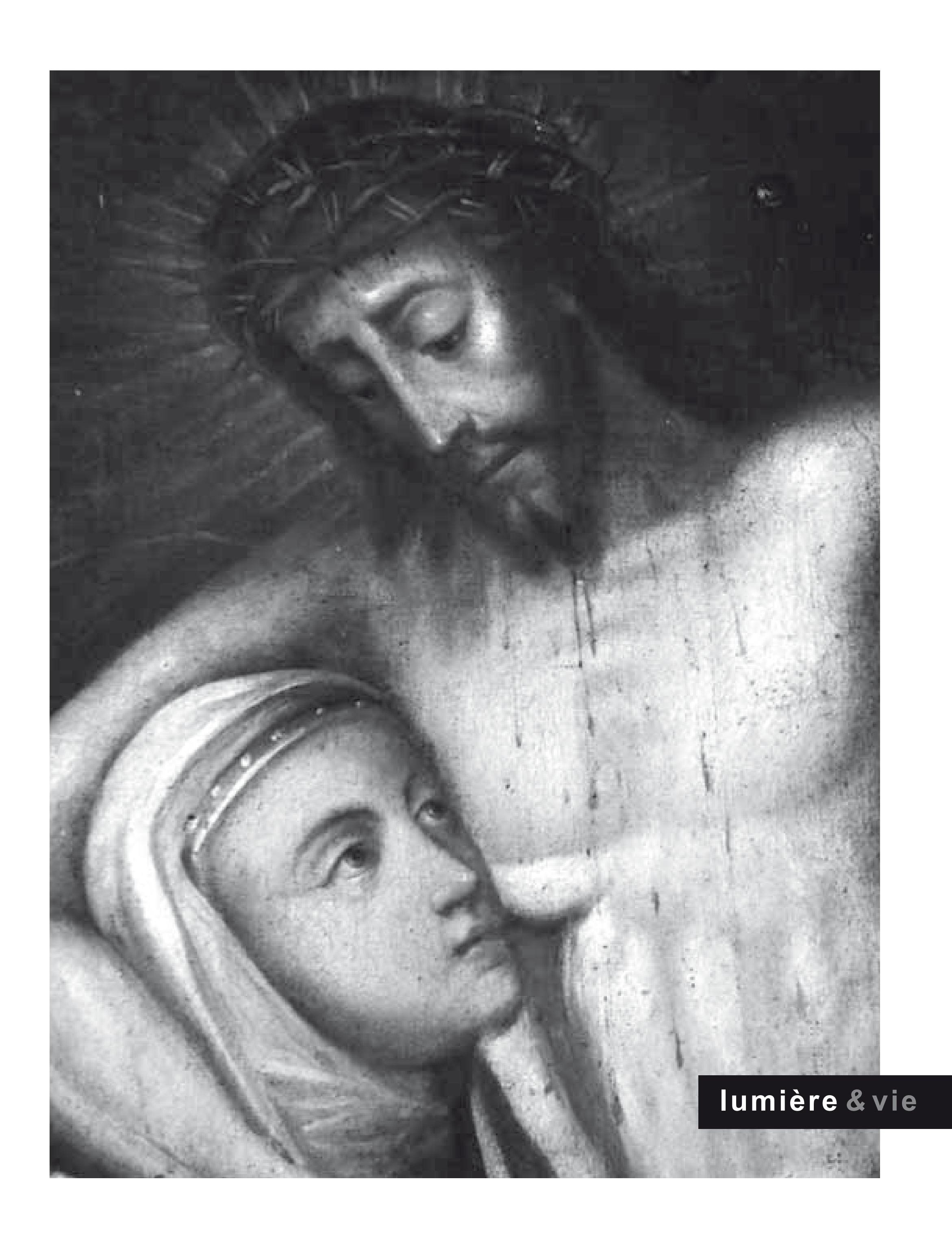
Au milieu de la pornographie assenée et générale, on en viendrait parfois à regretter la « touche » ancienne du baiser hollywoodien, où le contact des lèvres promettait le tact d'une étreinte, assurait de sa possibilité. Pris de nostalgie, on pense alors à la toute dernière scène de *Cinéma Paradiso,* où le petit garçon devenu grand (admirable Jacques Perrin) découvre avec émotion la bobine des séquences de baisers de cinéma, autrefois coupés à la demande du curé par son vieux complice et maître Alfredo, montés et laissés pour lui comme un testament. *FINE,* lit-on sur la dernière image. En effet, c'en est bien fini, et pour toujours, des « baisers de cinéma » !

Revenons pourtant une dernière fois à *Cendrillon*. Après minuit, quand cesse toute magie et que le bal hollywoodien s'en est allé, quand les carrosses de l'illusion redeviennent citrouilles et les robes merveilleuses guenilles, pourquoi donc les pantoufles de verre, elles, restent-elles intactes ? Anomalie du sortilège, ou cohérence profonde du conte ? C'est que du merveilleux, à l'état de trace, il nous restera toujours en possession *quelque chose*.

Quelque chose pour attester, mystérieusement, que le désenchantement n'était jamais total. Comme s'il fallait que, du monde de l'illusion à celui de la réalité, pour en attester l'absolue et incontestable vérité, passe un symbole. Un symbole fragile, qui peut se briser si l'on n'en prend pas soin. Un symbole lumineux pour permettre, le moment venu, de ré-enchanter la réalité. Des chaussures bien sûr, pour qu'à tous les coups, ça « marche » !

À quoi bon aujourd'hui tous ces baisers de cinéma ? Puissent-ils nous rester entre les mains comme les pantoufles de verre de Cendrillon, gages que, en dépit de tout, la baise ne sera jamais le tout de l'amour. Puissent-ils témoigner qu'au cinéma comme dans la vie, il ne s'agit pas seulement de « prendre son pied », mais, le temps d'une valse ou d'un baiser, de l'*ajuster* à la bonne chaussure et à la bonne pointure de l'autre. De l'ajuster à sa bouleversante rencontre.

Patrick LAUDET


lumière & vie

Raffaele FASSETTA est moine cistercien à l'abbaye Notre-Dame de Tamié. Il a présenté, traduit et annoté les *Sermons sur le Cantique des Cantiques* de Saint Bernard dans la collection des *Sources chrétiennes*.

Raffaele FASSETTA

« Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche ! »

Le baiser dans les *Sermons sur le Cantique des cantiques* de saint Bernard

« Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche ! » Le premier verset du Cantique des Cantiques a exercé sur Bernard de Clairvaux une séduction telle qu'il lui a consacré rien moins que neuf sermons[1]. Lorsqu'il rencontre ce verset, au début de son grand ouvrage, il ne peut s'empêcher d'exprimer à la fois son bonheur et sa stupeur : « Voici un agréable langage qui commence par un baiser, et un visage séduisant de l'Écriture, qui aisément touche et incite à lire. Il y a du plaisir à scruter son sens caché, même avec peine, et la difficulté de l'enquête ne fatigue pas, là où la suavité du langage captive. Et de vrai, comment ne nous rendrait-il pas très attentifs, un tel commencement sans commencement, et une telle nouveauté de l'expression dans un livre si ancien[2] ? »

Un langage mystérieux et fascinant

D'entrée de jeu, Bernard ne s'arrête pas au sens littéral du texte. Ce langage « sacré et contemplatif[3] » recèle un « sens caché », un « mystère très profond[4] » qu'il s'agit de déchiffrer et de mettre en lumière, avec l'aide de l'Esprit-Saint. Aussi affirme-t-il qu'il ne faut pas livrer ce texte aux débutants, mais seulement aux personnes déjà avancées dans la vie spirituelle, « à des esprits et à des oreilles désormais bien disposés[5] ». Car seules les personnes qui ont déjà une expérience vécue et

1. Le commentaire bernardin du Cantique en compte 86. Nous citerons les *Sermons sur le Cantique*, en les désignant par le sigle *SCt*, d'après l'édition en cinq tomes parue dans la collection *Sources Chrétiennes* : Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, éd. P. Verdeyen – R. Fassetta, tomes 1-5, Cerf, 1996, 1998, 2000, 2003, 2007, respectivement *Sources Chrétiennes* n° 414, 431, 452, 472, 511. Les neuf sermons sur le baiser se trouvent dans le t. 1.

2. *SCt* 1, 5, t. 1 p. 67-69.

3. *SCt* 1, 3, t. 1 p. 65.

4. *SCt* 1, 4, t. 1 p. 67.

5. *Sobriis mentibus et auribus* : *SCt* 1, 3, t. 1 p. 64.

savourée de l'amour de Dieu peuvent chanter le *Cantique des Cantiques*, en prenant à leur compte les paroles de l'épouse. Un tel cantique, seule l'expérience nous l'enseigne : « Ceux qui en ont l'expérience, qu'ils le reconnaissent ; ceux qui n'ont pas cette expérience, qu'ils brûlent du désir, non tant de connaître que d'expérimenter[6] ».

6. *SCt* 1,11, t. 1 p. 77.

Quel est donc le sens profond de ce chant nuptial, composé comme « une louange joyeuse, mais symbolique[7] » ? Bernard s'inscrit dans la tradition de l'exégèse patristique de la Bible, inaugurée par Origène d'Alexandrie, qui découvre dans le texte sacré de multiples niveaux de sens[8]. Il y a là une intuition très profonde et très juste, à savoir que la parole de Dieu est inépuisable et que nous ne finirons jamais d'en déployer toute l'infinie richesse. Aussi, le symbole du « baiser de la bouche » que nous présente le premier verset du *Cantique* se prête à une multiplicité d'interprétations toutes également légitimes.

7. *SCt* 1,8, t. 1 p. 73.

8. Pensons aux grandes affirmations d'Origène : « Une intelligence n'empêche pas une autre intelligence » (*Homélies sur Josué* 8, 6) ; « Des sens spirituels toujours nouveaux apparaissent au regard de celui qui scrute les Écritures » (*Homélies sur les Nombres* 17,4).

L'humanité en mal du baiser divin

Dans son deuxième sermon sur le *Cantique*, Bernard propose une première lecture, que nous qualifierons d'allégorique suivant la signification que les Pères de l'Église attribuaient à ce mot : le sens allégorique découvre et contemple dans les Écritures les mystères de la foi, tels qu'ils se déploient dans l'histoire du salut, préfigurés dans l'Ancien Testament et pleinement révélés dans le Nouveau. Le foyer lumineux qui irradie tous ces mystères et permet de les comprendre est, bien sûr, le mystère pascal du Christ. Le Christ est la clé qui ouvre les Écritures, il en est le sens plénier.

Ce baiser préfigure l'Incarnation, comme le cri de désir qui monte de tout l'Ancien Testament pour exprimer l'attente anxieuse du Messie.

Ainsi, au sermon 2, prononcé ou du moins composé pendant l'Avent de 1135[9], Bernard voit dans le baiser de Ct 1,2 une préfiguration du mystère de l'Incarnation[10]. Il interprète ces mots : « Qu'il me baise d'un baiser da sa bouche » comme le cri de désir qui monte de tout l'Ancien Testament pour exprimer l'attente anxieuse du Messie. L'abbé de Clairvaux distingue à ce propos entre être baisé de la bouche même du Verbe (*ore suo*) et être baisé d'un baiser de sa bouche (*osculo oris sui*).

9. Cf. *SCt* 2,8, t. 1 p. 94-95, note 2.

10. « Le très saint baiser, c'est-à-dire le mystère du Verbe qui devait s'incarner » (*incarnandi Verbi mysterium* : *SCt* 2,7, t. 1 p. 92-93).

La prérogative unique et singulière de l'*assumptus homo*, l'humanité assuée par le Verbe, fut d'être baisé directement de la bouche divine : « Écoutez-moi bien. Si la bouche qui donne le baiser, c'est le Verbe qui a pris notre chair ; si la bouche qui le reçoit, c'est cette chair prise par le Verbe ; le baiser provenant tant de celui qui le donne que de celui qui le reçoit, c'est la personne même formée par l'union du Verbe et de la chair, le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus homme et Christ[11] ».

Dès lors, les saints de l'Ancienne Alliance, quand ils soupiraient après le Messie à venir, se contentaient de demander : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche », et non : « Qu'il me baise de sa bouche même ». Car ils réservaient un tel privilège « à l'homme sur qui la bouche du Verbe se posa une seule fois et de manière unique, lorsque toute la plénitude de la divinité daigna s'unir corporellement à lui[12] ».

Ainsi, par son exégèse du baiser, Bernard élabore une variation sur le thème patristique de l'Incarnation représentée comme les noces du Verbe et de l'humanité en la personne du Christ Jésus. « Heureux baiser, et admirable de merveilleuse complaisance, où ce n'est pas une bouche qui se pose sur une autre bouche, mais Dieu qui s'unit à l'homme… Ici l'alliance des natures associe l'humain au divin[13] ».

11. *SCt* 2,3, t. 1 p. 85.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *SCt* 2,8, t. 1 p. 97.

15. *Ibid.*

Le Christ, baiser de paix de Dieu à l'humanité

Le premier verset du Cantique exprime donc le désir de l'humanité qui languit après la venue du Christ. Aux paragraphes 5-9 du sermon, Bernard enrichit ce thème de nouvelles harmoniques. Le baiser est alors interprété comme le baiser de paix donné par Dieu à l'humanité, signe et gage de réconciliation entre lui et les hommes pécheurs. Cette réconciliation s'accomplit en l'homme Jésus-Christ, Verbe incarné, « signe de pardon, de grâce, de paix[14] » pour toute la création : la terre, les enfers et les cieux.

« Dieu est en lui, se réconciliant le monde » : il mourra pour les péchés des hommes et ressuscitera pour leur justification, afin que, justifiés par la foi, ils soient en paix avec Dieu[15]. Cette paix est donc le fruit de notre rédemption par le Christ : c'est lui qui

est le baiser de paix accordé par Dieu à l'humanité[16]. On peut supposer qu'une telle lecture de Ct 1,2 a été inspirée à Bernard par l'usage liturgique du baiser de paix pendant la célébration de l'eucharistie.

Les trois baisers, symboles des trois étapes de la vie spirituelle

Une nouvelle interprétation du baiser est mise en œuvre dans le troisième sermon sur le Cantique. Ici Bernard s'applique à dégager ce que les Pères de l'Église appelaient le « sens moral ».

Il faut tout de suite dissiper une équivoque : le sens moral ne désigne pas un code de comportement, un ensemble de normes à respecter, mais bien plutôt la *sequela Christi*. Il s'agit d'actualiser l'histoire biblique du salut dans son propre cheminement spirituel : en effet, chaque baptisé revit dans son existence personnelle les grands événements de l'histoire sainte, et en particulier le mystère pascal du Christ. Aujourd'hui on parlerait de « sens existentiel ».

L'âme progresse sous la figure des trois baisers : baiser des pieds, des mains et de la bouche du Seigneur.

C'est pourquoi, après avoir dégagé le sens allégorique de Ct 1,2 en le rapportant au mystère de l'Incarnation, Bernard cherche également à ce que l'exégèse de ce verset donne à son lecteur des clefs qui lui permettront d'interpréter sa propre expérience religieuse. Ainsi, la lecture christologique ou allégorique du verset en question (premier niveau de sens) s'ouvre sur un second niveau de sens, le sens moral ou tropologique, qui engage cette fois le lecteur au niveau de sa vie spirituelle.

Dès lors, le sermon 3 expose « le triple progrès de l'âme sous la figure des trois baisers[17] » : baiser des pieds, des mains et de la bouche du Seigneur.

- le baiser des pieds

Le sermon 3 commence par une déclaration méthodologique : « Aujourd'hui nous lisons dans le livre de l'expérience[18]. » Or,

16. *SCt* 2,9 : « Ce baiser n'est rien d'autre que le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus homme et Christ » (t. 1 p. 99).

17. *SCt* 4,1, t. 1 p. 113.

18. *SCt* 3,1, t. 1 p. 101.

rares sont les personnes qui ont reçu la grâce d'expérimenter le baiser de la bouche du Seigneur. Bernard lui-même ne s'estime pas du nombre. Il propose à ceux qui sont comme lui de se tenir à une place mieux adaptée à leur état spirituel. Avant d'aspirer au baiser de la bouche de l'Époux, ils doivent se prosterner dans la crainte à ses pieds, les couvrir de baisers et les inonder de leurs larmes, à l'exemple de la sainte pécheresse de l'évangile[19]. « Toi aussi, prosterne-toi à terre, embrasse les pieds du Seigneur, apaise-le avec des baisers, inonde-le de larmes, non pas tant pour le laver, Lui, que pour te laver toi-même[20] ».

19. Cf. Lc 7,47.

20. *SCt* 3,2, t. 1 p. 105.

L'âme éprouve alors ce sentiment que Bernard, avec toute la tradition monastique, appelle *contritio*, le cœur brisé et broyé dont parle le Ps 50,19. Touché par la contrition, le cœur de l'homme s'épanche dans les larmes : larmes de douleur et de honte, mais aussi de délivrance, de consolation, comme furent les larmes de Saint Pierre après son reniement. C'est le baptême des larmes d'où l'homme émerge purifié, immaculé, pareil à « l'une de ces brebis tondues qui remontent du lavoir[21] » dont parle le *Cantique*.

21. *Ibid.* Allusion à Ct 4,2.

À ce premier stade de la vie spirituelle, le Christ n'est pas encore aimé comme l'Époux, mais invoqué comme le « médecin céleste » qui soigne l'âme par « le breuvage fort et énergique » de sa Parole[22]. L'âme entend alors les mots qui relèvent et qui guérissent : « Tes péchés te sont remis ».

22. *Ibid.*

Bernard orchestre une variation sur ce thème au sermon 6. L'image du baiser des pieds du Seigneur, symbole de la contrition, demande à être approfondie. Car, explique Bernard, deux sont les pieds du Seigneur : l'un symbolise le jugement, source de crainte ; l'autre la miséricorde, source d'espérance. Or, « Il importe de ne pas baiser un pied sans l'autre ; parce que le souvenir du seul jugement enfonce l'âme dans le gouffre du désespoir, tandis que la fausse confiance dans la miséricorde engendre une dangereuse sécurité[23] ».

23. *SCt* 6,8, t. 1 p. 151.

- le baiser des mains

Le repentir qui s'exprime dans le baiser des pieds du Seigneur demande à produire des fruits de conversion, gages de

sa sincérité. D'où la nécessité d'un deuxième baiser, un « baiser intermédiaire[24] » entre les pieds et la bouche : celui des mains. Il faut baiser la main puissante du Seigneur pour obtenir d'elle la grâce de la « continence », c'est-à-dire la force de pratiquer les vertus, d'accomplir les œuvres de miséricorde (*opera pietatis*)[25].

Dès lors ce baiser - probablement inspiré à Bernard par une coutume de la société féodale contemporaine : le baisemain pratiqué dans le rituel de l'hommage vassalique – signifie aussi l'action de grâce, la louange joyeuse à Dieu pour le don reçu[26]. Il s'identifie à ce que Bernard appelle ailleurs la *devotio,* autrement dit « la joie engendrée par l'espérance du pardon[27] », par la contemplation rassérénante des bienfaits divins[28].

- le baiser de la bouche

Grâce à la double expérience de la miséricorde divine reçue dans les deux premiers baisers, le cœur se dilate dans la confiance. L'âme est alors prête pour implorer une expérience plus haute : celle du baiser de la bouche, « baiser de suprême complaisance et d'enivrante douceur[29] ». Il s'agit de l'expérience mystique la plus élevée, qui consiste à n'être plus qu'un seul esprit avec Dieu, selon la formule paulinienne de 1 Co 6,17[30], le verset scripturaire le plus souvent cité par Bernard en son œuvre (54 fois)[31].

Dans le sermon 8, que nous allons analyser maintenant, l'abbé de Clairvaux s'applique à orchestrer le thème du baiser de la bouche en toute son étonnante richesse mystique et théologique.

L'Esprit, baiser du Père et du Fils

Comme dans le sermon 2, Bernard distingue deux sortes de baiser : le baiser reçu directement de la bouche divine, *osculum de ore*, et le baiser du baiser, *osculum de osculo* ; mais il explique cette distinction d'une autre manière. Ici également, Bernard commence par dégager le sens allégorique du verset : ce qu'il nous révèle du mystère de Dieu, de sa vie intime. Ainsi,

24. *SCt* 3,3, t. 1 p. 105.

25. *SCt* 3,3-4, t. 1 p. 107-109.

26. *SCt* 4,3, t. 1 p. 117.

27. *SCt* 18,5, t. 2 p. 99. Bernard développe ce thème de la *devotio* dans *SCt* 10,7-10, t. 1 p. 227-235.

28. *SCt* 10, 9, t. 1 p. 233 ; *SCt* 11, 2, t. 1 p. 239.

29. *SCt* 3,5, t. 1 p. 109.

30. « Celui qui s'attache au Seigneur est avec lui un seul esprit. »

31. Bernard a consacré tout le sermon 71 sur le Cantique à élucider le sens qu'il donnait à cette expression : l'unité d'esprit (*unitas spiritus*). Pour lui, elle consiste dans l'accord parfait de la volonté divine avec la volonté humaine, totalement ouverte à l'action de l'Esprit-Saint ; autrement dit, elle désigne « un certain amour qui se traduit par la conformité des sentiments. » (*SCt* 71,9, t. 5 p. 95)

le baiser de la bouche est interprété comme le symbole de la relation d'amour et de connaissance qui unit le Père et le Fils dans la Trinité éternelle : « Baiser ineffable et dont aucune créature n'a fait l'expérience… Or, cette réciprocité à la fois de connaissance et d'amour entre Celui qui engendre et Celui qui est engendré, qu'est-ce sinon le baiser le plus doux, mais aussi le plus secret[32] ? »

Peu après, ce mystérieux baiser est expressément identifié à la troisième Personne divine : l'Esprit-Saint, « celui qui est la paix inaltérable du Père et du Fils, leur lien solide, leur amour indivis, leur indissoluble unité[33] ». Par là, Bernard s'inscrit dans la tradition de la théologie trinitaire latine, inaugurée par Augustin dans son *De Trinitate*. Le premier, Augustin avait affirmé que l'Esprit-Saint, au sein de la Trinité, est amour et don, sur la base de Rm 5,5[34] interprété suivant le principe que l'action des trois Personnes divines dans l'histoire du salut révèle leur propriété particulière dans la vie trinitaire.

Ainsi, l'Esprit procède du Père et du Fils comme leur don réciproque, leur communion, leur étreinte, leur douceur, avait écrit Augustin[35]. À ces images augustiniennes, Bernard ajoute celle du baiser, et la met en œuvre de façon tout à fait originale. Par ce baiser, le Père communique au Fils les mystères de sa divinité en leur plénitude, et lui insuffle en même temps la suavité de son amour : éternel embrassement, inaccessible à toute créature, humaine aussi bien qu'angélique. Un seul est témoin de cette connaissance et de cet amour réciproques, et y participe : l'Esprit du Père et du Fils[36].

32. *SCt* 8,1, t. 1 p. 175-177.

33. *SCt* 8,2, t. 1 p. 179.

34. « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. »

35. *De Trinitate* V, XI, 12 ; VI, X, 11.

36. *SCt* 8,6, t. 1 p. 187.

L'Esprit, baiser du Christ à l'Église

Tel est « le baiser de la bouche », la procession du Saint-Esprit, le mouvement d'amour personnel qui unit le Père et le Fils en une communion au-delà de toute intelligence. Mais pour Bernard le mystère de la Trinité éternelle ne saurait nullement faire l'objet d'une contemplation abstraite. Il montre tout de suite les connexions intimes de ce mystère avec l'histoire du salut, aussi bien pour l'Église dans son ensemble que pour toute âme particulière (les deux aspects, communautaire et individuel, sont toujours étroitement articulés chez lui).

C'est ainsi qu'à côté de l'*osculum de ore* trinitaire, Bernard évoque l'*osculum de osculo*, le baiser du baiser, le don du Saint-Esprit dans l'histoire, communiqué par le Christ Ressuscité aux Apôtres[37]. Il explique Ct 1,2 par un rapprochement audacieux mais suggestif avec Jn 20,22 : « Il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint ». L'Esprit, communiqué aux Apôtres par le souffle du Ressuscité, fut le baiser du Seigneur à son épouse, l'Église. Nous reconnaissons là un procédé typique de l'exégèse patristique, mis en œuvre aussi par la liturgie, qui consiste à découvrir des correspondances cachées dans le corps des Écritures, surtout entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Les Écritures *συμφωνουσιν* (Ac 15,15), consonnent, constituent une symphonie.

L'Esprit, communiqué aux Apôtres par le souffle du Ressuscité, fut le baiser du Seigneur à son épouse, l'Église.

Or, Bernard est passé maître dans cet art de déceler les harmonies secrètes entre l'Ancien et le Nouveau Testament, de telle sorte que ces rapprochements suggestifs projettent souvent un éclairage neuf et inattendu sur les textes mis en rapport. C'est bien le cas ici. Voici comment Bernard interprète Jn 20,22 à la lumière de Ct 1,2 : « Oui, ce fut un baiser… l'Esprit invisible, communiqué dans ce souffle du Seigneur pour nous faire comprendre par là qu'il procède également de lui comme du Père[38]… Il suffit donc à l'épouse d'être baisée d'un baiser de l'Époux, même si ce n'est pas directement de sa bouche. Car à ses yeux, ce n'est pas une chose négligeable ou médiocre que d'être baisée du baiser : il ne s'agit de rien de moins que de recevoir l'infusion de l'Esprit-Saint[39] ».

Ce fut là le don le plus grand de l'Époux divin à son épouse, l'Église, et Bernard le présente, dans les sermons sur le baiser, comme l'un des motifs majeurs de l'Incarnation. Mais Bernard passe aussitôt du sens allégorique au sens moral, autrement dit des mystères de la foi à la vie personnelle du croyant : puisque tout chrétien est appelé à revivre en lui-même les événements de l'histoire sainte, chacun de nous peut, et même doit, aspirer au baiser du Verbe, c'est-à-dire, à recevoir de lui la plénitude de l'Esprit.

En effet, ce qui appartient à l'Église considérée globalement est aussi accordé à toute âme qui, dans l'Église, vit pleinement

37. *SCt* 8,2, t. 1 p. 177.

38. Notons au passage l'affirmation du *Filioque*, fondée sur Jn 20, 22 qu'on est en train de commenter.

39. *SCt* 8,2, t. 1 p. 177.

les exigences de la profession baptismale. Chaque âme-épouse peut dire : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche », dans la certitude d'être écoutée du Verbe et de recevoir ce baiser qu'est l'Esprit-Saint.

L'Esprit, baiser du Verbe à l'âme assoiffée de Lui

Bernard met bien en évidence le rôle de la troisième Personne divine dans la vie spirituelle. Le don de l'Esprit, reçu dans le baiser du Verbe, répand en nos cœurs la lumière de la connaissance et le feu de l'amour. En effet, l'Esprit et lui seul nous donne de comprendre et d'aimer le grand mystère de l'Incarnation : la kénose du Verbe, ce mystère d'humiliation qui est une pierre d'achoppement pour toute philosophie humaine[40].

40. *SCt* 8,5, t. 1 p. 183.

À la différence du savoir philosophique, qui enfle l'homme d'orgueil et le rend incapable de saisir l'humilité de Dieu[41], la science donnée dans le baiser est reçue avec amour ; elle devient sagesse (*sapientia*), intelligence savoureuse du mystère. « Comme l'abeille qui produit la cire et le miel, l'Esprit est en mesure de faire briller la lumière de la science et de faire goûter la saveur de la grâce. Qu'ils ne se figurent donc pas avoir reçu le baiser, ni celui qui comprend la vérité sans l'aimer, ni celui qui l'aime sans la comprendre. Vraiment, dans ce baiser, il n'y a de place ni pour l'erreur, ni pour la tiédeur[42] ».

41. Écho de S. Augustin, *Confessions* VII, XXI, 27.

42. *SCt* 8,6, t. 1 p. 185.

De son côté, l'âme devra présenter au baiser, c'est-à-dire à l'action de l'Esprit, ses deux lèvres : la raison et la volonté. Nous allons à Dieu avec tout notre être : l'intelligence et l'affectivité (*affectus*). Malgré sa polémique contre les philosophes (l'ombre d'Abélard se profile ici à l'arrière-plan), Bernard ne déprécie nullement l'effort rationnel de l'intelligence humaine, pourvu qu'il soit toujours soutenu et stimulé par l'amour. La foi ne peut pas en rester à une dimension purement affective ou sentimentale. « Dans ce baiser, il n'y a de place ni pour l'erreur, ni pour la tiédeur » : cette sentence lapidaire contient tout le programme de l'humanisme cistercien, et même chrétien tout court.

Pour mieux cerner la pensée de Bernard, nous pouvons nous demander ce qu'il entend lorsqu'il parle de l'intelligence et de la ferveur données par l'Esprit. Le don d'intelligence confère

une connaissance profonde et juste des Écritures. Il révèle le sens spirituel du texte inspiré. Quant au don de la ferveur, il se manifeste surtout par l'attrait pour la personne de Jésus, que l'Esprit-Saint éveille en nos cœurs[43].

Bernard a récapitulé en un texte remarquable tous les dons de l'Esprit-Saint que l'âme reçoit dans le baiser du Verbe : dons de connaissance et d'amour qui s'épanouissent en filiation divine, en noces spirituelles et en unité d'esprit. Ce texte – l'un des plus beaux de la mystique bernardine – scelle et couronne le sermon 8. L'âme épouse du Verbe et entièrement ouverte au souffle de l'Esprit, qui crie en elle le nom du Père, participe à l'échange amoureux de la vie trinitaire, devenant un seul esprit avec Dieu[44]. La mystique bernardine atteint là son sommet.

En recevant le baiser du Verbe,
l'âme participe au baiser trinitaire

Nous voudrions faire ici ressortir la note trinitaire de la mystique de Bernard. Chez lui, cette note n'est pas aussi somptueusement orchestrée que chez Guillaume de Saint-Thierry, mais elle est quand même présente. Il est bien vrai que la mystique bernardine est nettement christocentrique. Le Christ y occupe la place centrale : c'est lui l'unique Médiateur entre le Père et les hommes ; c'est lui qui nous donne l'Esprit-Saint, l'Esprit qui réalise le mariage spirituel de l'âme et du Verbe.

Pourtant, chez Bernard, cette union de l'âme et du Verbe, figurée par le symbole du mariage, n'est pas le terme ultime de l'aventure spirituelle. Notre union au Verbe incarné est le lieu de notre insertion dans la vie même de la Trinité. Ce thème, déjà esquissé dans une œuvre de jeunesse, le traité *Des degrés de l'humilité et de l'orgueil* (VII, 21), trouve sa pleine et mûre expression dans *SCt* 8. L'Esprit du Père et du Fils nous introduit dans les relations de connaissance et d'amour qui unissent entre elles les Personnes divines. « Quand l'épouse demande le baiser, elle demande à recevoir la grâce de cette connaissance trinitaire, dans la mesure où une créature mortelle peut en être capable[45] ».

L'âme épouse du Verbe et fille du Père participe par grâce au mouvement d'amour qui les unit, à leur baiser ineffable : l'Esprit-Saint.

43. Cf. à ce propos la *Lettre* 107, 8-9 de Bernard à Thomas de Beverley, dans *Sancti Bernardi Opera*, vol. VII, *Epistolae*, éd. J. Leclercq – H. Rochais, Rome 1974, p. 273-274.

44. *SCt* 8,9, t. 1 p. 191-193.

45. *SCt* 8,5 t. 1 p. 181.

Ainsi, la mystique de Bernard s'achève en communion trinitaire. L'âme épouse du Verbe et fille du Père participe par grâce au mouvement d'amour qui les unit, à leur baiser ineffable, à leur embrassement secret : l'Esprit-Saint.

Une « lecture infinie » des Écritures

Parvenu au terme des neuf sermons qu'il a consacrés au baiser, Bernard écrit : « Ce baiser nous a retenus assez longtemps. Mais, pour avouer la vérité, je ne suis pas encore sûr d'en avoir donné une expression suffisamment digne[46] ». C'est que la Parole de Dieu est intarissable : nous n'aurons jamais fini de l'explorer et d'en découvrir toute la richesse. Inspirée par l'Esprit-Saint, la Bible est riche d'une multitude de significations et d'une multitude d'interprétations, qui ne s'excluent point l'une l'autre[47].

Le lecteur moderne, habitué à l'exégèse historico-critique, risque d'être dérouté par une telle approche. Comme nous l'avons déjà dit, Bernard s'inscrit dans la tradition de l'exégèse patristique alexandrine, inaugurée par Origène, qui cherche à mettre en lumière le sens spirituel des Écritures. Or, le sens spirituel est un sens ouvert, il n'est jamais donné une fois pour toutes. De façon suggestive, Pierre-André Burton parle à ce propos d'une « lecture infinie des Écritures[48] ».

Au-delà de son sens littéral, et toujours à partir de lui, le Cantique des Cantiques a offert à Bernard le langage et les symboles dont il s'est servi pour exprimer son aventure spirituelle. Ici éclate la grande originalité de Bernard, et la nouveauté de la spiritualité cistercienne influencée par lui : Bernard n'hésite pas à employer le langage de l'amour humain, du désir, de l'éros, pour exprimer l'amour réciproque de Dieu et de l'homme et pour évoquer l'expérience mystique. Et il ne s'agit pas simplement de langage, car la vie spirituelle d'union à Dieu est imaginée et suggérée à partir de la vie affective de l'homme, de ses sentiments, de son désir, et même à partir des gestes concrets de l'amour, tels que le baiser.

À ce propos, dom Jean Leclercq affirme, avec beaucoup de justesse, que dans les *Sermons sur le Cantique* le réalisme de l'amour humain, et les symboles qui servent à l'exprimer, ne sont

46. *SCt* 9,3, t. 1 p. 201-203.

47. Cf. *SCt* 2,4, t. 1, p. 86-87 : *Accipite et alium sensum*, « écoutez encore une autre interprétation. »

48. P.-A. Burton, *Aelred de Rievaulx (1110 – 1167). De l'homme éclaté à l'être unifié. Essai de biographie existentielle et spirituelle*, Paris 2010, p. 551.

pas reniés, écartés, mais ils « ne sont là que pour évoquer une tout autre réalité : un amour dont Bernard sait qu'il est charité[49] » (agapè). Il ne faut donc pas opposer éros et agapè ; il s'agit bien plutôt de sublimer l'éros sans le détruire, de le transfigurer en quelque sorte.

Y a-t-il, dans cette lecture du Cantique, un détournement textuel, une sorte de violence faite au texte ? En multipliant ses interprétations allégoriques, la tradition juive et chrétienne a-t-elle abusé d'un texte qui parle de tout autre chose ? Nous ne le pensons pas. Nous partageons pleinement le jugement de Jean-Pierre Sonnet sur cette question : « La différence sexuelle, qui s'entend à chaque verset du *Cantique*, constitue dans l'expérience humaine le chiffre le plus précieux de l'ouverture à l'autre, et dès lors de l'ouverture à l'altérité du divin[50] ».

Un « langage incandescent[51] »

Jamais Bernard ne saurait se satisfaire d'une lecture purement intellectuelle ou scientifique du *Cantique*, qui laisserait le cœur sec et inchangé. À ses yeux, pareille lecture resterait à la surface du texte, elle ne pourrait guère extraire « le grain de la balle, l'amande de la coque, la moelle de l'os[52] ». Son exégèse à lui est le fruit d'une contemplation savoureuse du mystère de Dieu, enracinée dans une *lectio divina* où le lecteur s'approprie les paroles du texte sacré au point d'en faire les mots de sa propre prière.

Ainsi, selon Bernard, le Cantique restera à jamais un livre scellé pour ceux qui ne connaissent pas l'amour, car, dans ce livre : « C'est l'amour qui parle d'un bout à l'autre ; et si quelqu'un désire atteindre l'intelligence de ce qu'on y lit, qu'il aime. Sans quoi, c'est en vain que celui qui n'aime pas s'approche pour entendre ou lire ce poème d'amour. Car un cœur froid ne peut nullement saisir ce langage de feu (*ignitum eloquium*). Comme celui qui ne sait pas le grec ne comprend pas celui qui parle grec, et qui n'est pas latin ne comprend pas qui parle latin, et ainsi des autres langues ; de même la langue de l'amour, pour qui n'aime pas, sera une langue barbare[53] ».

49. J. Leclercq, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. Approches psycho-historiques*, Paris 1976, p. 152.

50. J.-P. Sonnet, « Le Cantique entre érotique et mystique : sanctuaire de la parole échangée », *Nouvelle Revue Théologique* 119/4 (1997), p. 499-500. Cf. aussi l'ouvrage de A.-M. Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (*Analecta biblica* 121), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1989.

51. *Ignitum eloquium* : *SCt* 79, 1, t. 5 p. 260.

52. *SCt* 73,2, t. 5 p. 139.

53. *SCt* 79,1, t. 5 p. 260.

Bien sûr, dans la perspective de Bernard, il s'agit de l'amour divin, et c'est pourquoi le *Cantique* ne doit pas être remis au tout venant, mais seulement aux personnes capables de le lire selon le sens spirituel. « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche ! » : le sujet qui parle ainsi est tout à la fois l'épouse du Cantique, l'Église, Bernard lui-même et chaque lecteur attentif. En écrivant son commentaire du Cantique, Bernard désire amener son lecteur à expérimenter ce que dit le texte. Celui-ci n'est vraiment compris que par une expérience spirituelle qui seule en dégage toute la signification : « En ces matières, l'intelligence ne saisit que ce que l'expérience éprouve[54] ».

Pour Bernard, une pleine compréhension du texte suppose donc une expérience personnelle aussi forte que celle qui fut vécue par l'auteur lors de la composition. Alors les mots bibliques sortent de la bouche du lecteur avec la spontanéité et l'authenticité qui les fit jaillir, la première fois, du cœur de l'auteur inspiré. Ainsi, les neuf sermons que Bernard a consacrés au baiser s'achèvent par cette phrase qui nous dévoile le cœur de son approche des Écritures : « Passons aux versets suivants, car ce baiser se fait mieux connaître quand il est imprimé sur nos lèvres que lorsqu'il est exprimé par nos paroles[55] ».

Raffaele FASSETTA

54. *SCt* 22,2, t. 2 p. 173.

55. *SCt* 9,3, t. 1 p. 203 (traduction légèrement retouchée).

Jacques BERNARD

Prêtre du diocèse de Cambrai, Jacques BERNARD fut professeur d'hébreu à Lille III et d'exégèse de l'Ancien Testament à la faculté de théologie de Lille. Nous remercions l'auteur de nous confier ici une version simplifiée d'un article à paraître avec de plus amples développements et références.

Le bouche à bouche avec Dieu

La relation de l'homme avec Dieu est l'essence même de la religion. Cette relation fait intervenir la vue. Et là, la chose est apparemment claire : personne ne peut voir Dieu sans mourir. Sauf dans le christianisme, si Dieu se donne à voir en Jésus.

L'ouïe a aussi son rôle : l'Ancien Testament comme le Nouveau se nouent autour de la capacité que l'homme a d'écouter Dieu. « Écoute Israël » (Dt 6,4 – Mc 12,29). « Bien des prophètes et des rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu » (Lc 10,24). Ou encore : « ce que nous avons vu et entendu nous vous l'annonçons » (1 Jn 1,3).

Et le toucher ? Mal en a pris à Uzza, au temps de David, d'avoir voulu toucher l'Arche qu'il tentait pourtant de protéger (2 S 6,6). Mais dans le Nouveau Testament, le toucher du divin est positif : « ce que nos mains ont touché du Verbe de vie » (1 Jn 1,1). Si Dieu se donne à voir, il se donne aussi à toucher.

Il est un autre organe de la relation sensitive qu'il vaut aussi la peine de considérer : c'est la bouche. La bouche est l'organe du parler et du parler en langue, celui du souffle, celui du manger et du boire, celui du goût et de la saveur, celui de l'amour, que le baiser traduit dès ses premiers émois.

1. Le « bouche à bouche » originel d'Adam avec Dieu

« Au temps où il n'y avait aucun arbuste des champs… », Dieu prit de la poussière du désert avec un brouillard d'eau qui montait de ce désert et il modela l'homme. YHWH souffla dans les narines d'Adam et il devint une *nephesh hayya*, un être vivant. Premier « bouche à bouche » de l'homme avec Dieu. Poussière d'étoile mêlée à l'eau, le premier homme reçut du « bouche à bouche » avec Dieu le désir de le rejoindre.

Il le peignait sur la paroi de ses cavernes, et, lorsqu'il rendait son dernier souffle à Dieu, sa tribu l'enterrait dans le rituel sacré qui lui ouvrait le ciel. C'est par cette ouverture à l'au-delà que l'homme se distinguait des autres vivants.

2. Le « bouche à bouche » de Moïse avec la Torah

Dans le récit des origines, Dieu « avait pris » Adam auquel il avait donné vie en lui donnant sa Torah et « l'avait établi », pour « **la** cultuer/cultiver » et « **la** garder ». Le jardin étant masculin, le féminin objet de culte et d'observance ne pouvait être que la Torah. Y désobéir était choisir la mort. De ce texte fondateur qui reliait le mythe de création à l'histoire de l'exode étaient nés progressivement codes, rites et institutions.

Avec Josias, de nouveaux codes, sous l'autorité d'un unique Moïse, rallieraient les traditions du Nord comme celles du Sud. Cela apparaissait jusque dans le récit que l'on ferait de sa naissance. Né dans une corbeille comme le roi assyrien, sur les berges du Nil comme le Pharaon, il serait celui à qui Dieu parlerait « bouche à bouche » pour donner aux tribus rassemblées pour la première fois un code unique de lois venant du ciel, puisque c'était avec le ciel, comme autrefois dans le désert, que se nouait l'Alliance d'amour qui faisait l'originalité de la foi des « Pères ».

Moïse né de l'eau comme Adam dans le désert, reçoit comme Adam le souffle de Dieu. Comme Adam, il reçoit la Torah, en son abrégé originel, sous la forme de ce premier commandement : « Tu peux manger de tous les arbres, mais de l'arbre au milieu du jardin (cet arbre des dévotions royales au dieu Baal, devenu sous Josias arbre de la Torah), tu ne mangeras pas ».

Tu ne trouveras pas non plus la transcendance de tes rites dans les dieux animaliers de l'Égypte. C'est toi qui donnes des noms aux animaux qui ne sont pas tes dieux. Les animaux ne sont pas ton « *'ezer kenegdo*/soutien comme un vis-à-vis », ton icône de salut. L'Icône de salut, ce sera l'Alliance, à commencer par l'alliance que Dieu a placée auprès de toi, celle qui, sortie de ta côte, signe haletant du souffle divin qui t'a donné vie, sera le gage vivant de cette vie partagée. L'Alliance sera ton épousée et ton épousée sera ton alliance. « Bouche à bouche » originel de tous les baisers échangés entre l'homme et la femme. C'est pour cette « Torah » que tu quitteras la religion de ton père et de ta mère, c'est à elle que tu t'attacheras (Gn 2,24).

Et l'on dit de Moïse qu'il recevait la Parole « bouche à bouche » (Nb 12,2.6-8) et celle-ci transfigurait son visage (Ex 34, 29-35). C'est qu'après l'Exil, il avait fallu refondre la Bible à la lumière du monothéisme d'Alliance découvert par opposition au monothéisme perse de la lumière (éternel choix entre le monothéisme de la Lumière et celui de l'Amour).

Il avait fallu insister sur le fait que la Torah n'était pas l'œuvre d'une royauté de plus en plus décriée, mais avait son origine en Dieu lui-même.

Certes les prêtres aimaient à se considérer comme les seuls interprètes patentés d'une Torah qu'il fallait placer suffisamment haut et mystérieuse pour qu'elle puisse faire l'unanimité des divers courants issus des retrouvailles au retour d'Exil. Mais les prophètes risquaient de leur faire de l'ombre. Aussi fallait-il que le prestige de Moïse, autour duquel s'étaient fédérés tous les anciens codes tribaux, soit tel qu'il supplantât même les prophètes, à commencer par le plus grand d'entre eux, que Dieu avait ravi dans le ciel sans qu'il connut la mort.

« S'il y a parmi vous un prophète, c'est en vision que je me révèle à lui et c'est dans un songe que je lui parle. Il n'en est pas ainsi de Moïse mon serviteur, toute ma maison lui est confiée, je lui parle « bouche à bouche et vision », non en énigmes et il voit la forme de YHWH » (Nb 12,2.6-8). Alors que Dieu se révèle aux prophètes en vision et parle en songe, conformément au principe que l'on ne peut voir Dieu sans mourir (Ex 33,20), Moïse a la vision et la parole dans un « bouche à bouche » où il voit la forme de YHWH. À la différence d'Elie, Moïse connaîtra la mort. Néanmoins, il dépasse les prophètes rivaux du nouveau sacerdoce, après que ce dernier ait mis fin à la royauté.

Quand il descendait de la montagne les deux tables d'une Torah réécrites à la main, « Moïse ne savait pas que la peau de son visage rayonnait quand il lui parlait » (Ex 34,29). Si Aaron et la foule n'ose approcher, c'est qu'au chapitre précédent il a été dit formellement qu'on ne peut voir Dieu sans mourir (Ex 33,20). Moïse intime cependant l'ordre d'approcher à Aaron, aux chefs de communauté et au peuple. Tous virent donc le privilège de Moïse.

Puis un *modus vivendi* se met en place : Moïse met, devant le peuple, un voile sur son visage. Il le retire quand il parle à Dieu dans la tente de la rencontre. Il apparaît le visage rayonnant aux enfants d'Israël pour transmettre les paroles et ensuite il remet le voile jusqu'à la prochaine visite à la tente de la rencontre. Il est clair que l'échange de parole entre Dieu et Moïse est la cause du rayonnement du visage du prophète et ce rayonnement authentifie pour le peuple le caractère particulier de cet échange de paroles tout à fait unique et qui surplombe tout à la fois les prophètes, les prêtres et le peuple.

3. Le « bouche à bouche » avec la venue de Jésus

Même s'il « mange la Parole » qu'il prêche en permanence, Jésus n'écrit rien. Ceux qui écoutaient la prédication de Jésus – calquant ses miracles sur ceux d'Elie, et démarquant son enseignement de celui de Moïse – n'avaient qu'un pas à faire pour voir cette identification de Dieu avec son Logos (ou *memra*), incarné en Jésus.

Mais, comme dans le drame originel, cette identification ne tarde pas à être mise à mal par le diviseur, le *diabolos*. Il se manifeste dès le récit des tentations chez Mt 4,1-11 et Lc 4, 1-13 et dès le premier miracle de Jésus qui est un exorcisme chez Mc 1,21-28. D'emblée Jésus est désigné comme la bouche de Dieu ou son « bouche à bouche » avec les hommes. À Satan, il rétorque : « l'homme ne vit pas seulement de pain mais de toute Parole qui sort de la bouche de Dieu ».

Cette parole « issue de la bouche de Dieu » en Dt 8,3 était le privilège de Moïse, résultant du « bouche à bouche » de Dieu avec lui. Cette parole issue de la bouche de Dieu s'identifie maintenant avec la Parole de Jésus. Et de fait, dès le premier miracle/exorcisme de Jésus chez Marc, il ressort que Jésus « enseignait en homme qui a autorité » (Mc 1,22.27). C'est cette autorité qui ressort également à la fin du sermon sur la montagne : « quand Jésus eut achevé ses discours, les foules étaient vivement frappées de son enseignement. C'est qu'ils les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes » (Mt 7,28s).

Et lorsqu'après sa prédication Jésus voyait les foules comme des brebis sans pasteurs, à la manière dont Ezéchiel voyait Dieu prendre la place du pasteur, il les faisait asseoir ; et comme à Qumran, il rendait grâces et partageait le pain (Mc 6,41 ; 8,6). Il partageait sans doute aussi le vin des Noces comme à Cana et cela n'a pas échappé à ses détracteurs qui, comparant les repas de Jésus avec ceux de Jean Baptiste « qui ne mange pas de pain et ne boit pas de vin » (Lc 7,33), appellent Jésus « un glouton et un ivrogne ».

Qumran célébrait ces repas de pain et de vin en l'attente des deux messies sacerdotal et royal. Avec Jésus, c'était arrivé. Sans doute, les foules pouvaient-elles se croire en présence des anges. La bouche donnant la Torah laissait alors place à la bouche mangeant cette Torah nouvelle dont il pouvait dire : « Vos Pères ont mangé la manne et ils sont morts. Celui qui me mangera « chair et sang » – c'est-à-dire : dans cette incarnation qui le fait être « *basar vadam* /de chair et de sang » – ne mourra pas » (Jn 6, 49-51). Il aura rejoint le statut originel de la création dans lequel l'amour de Dieu faisait que l'homme, quoique « *basar vadam* » fût doté d'incorruptibilité (Sg 2,23).

Évidemment, Jésus sait bien que la bouche rampante du serpent, qui a détourné Adam de la Parole donnée à l'aube de la création, peut encore mettre à l'épreuve ceux qu'il venait restaurer dans leur état originel. C'est pour ne pas réveiller cette jalousie endémique du Satan que Jésus demande à ses apôtres (à la Transfiguration, après la guérison du possédé de Gerasa, et après de nombreux miracles) de ne rien dire à personne ; et, dans le Notre Père, il nous fait demander à Dieu de ne pas nous « mettre à l'épreuve et de nous délivrer du mauvais » (Mt 6,13).

Cette jalousie du Satan ne tardera pas à se réveiller et, finalement, se manifestera dans le conciliabule de Juda avec les prêtres pour livrer Jésus. Et la bouchée que Jésus donne à Juda en premier pour lui dire toute son affection n'empêche pas son projet de trahir. « Après

la bouchée, le Satan entra en lui » (Jn 13,27). Quant à Jésus, il tirait la conséquence de ce refus des prêtres du Royaume qu'il était venu rendre aux hommes. Il aurait pu se retirer, reprendre sa vie comme il l'avait donnée et remonter sans plus vers le Père (cf. Jn 10,17). Mais il a choisi l'autre voie : faire de la bouchée qu'il donne le don total (Jn 12,27). Ceci, pour accomplir non pas sa volonté mais celle de Celui qui l'a envoyé (Lc 22,42). Et il le fait dans un double mystère : celui du dernier repas qu'il prend avec ses disciples et celui de la croix où il inaugure la nouvelle manière pour Adam d'être recréé par le souffle divin.

Le dernier repas rassemblait des disciples la veille de sa mort. Comme il l'avait célébré toute sa vie, il prend le pain comme nouvelle manne de sa prédication. Il prend aussi le calice symbole des Noces qu'il est venu proposer. Mais les Noces ont été déjà en partie refusées ; il ne boira plus le calice avant de le boire à nouveau dans le Royaume de Dieu (Lc 22,18 ; Mc 14,25 et //). Et le pain qu'il donne à manger est maintenant le choix qu'il fait d'aller jusqu'au bout du don, jusqu'à s'identifier à la manne, Parole prêchée ou Verbe de Dieu (Mt 26,26 ; Mc 14,22), quelles que soit les conséquences du refus qu'il accueille de la part des hommes. La nouvelle manne est marquée par ce refus et par le pardon qui est donné à ce refus dans l'oblation qu'il fait déjà de sa vie (Lc 22,19 ; 1 Co 11,24).

Ainsi, sa mort, déjà acceptée comme éventuelle, avant d'être décidée par ses juges, dira la présence perpétuelle de ce don et de ce pardon, au-delà de tous les refus qui en seront faits. Elle dit le retour à la communion originelle de Dieu et de l'homme inaugurée en Adam (Sg 2,23), et restaurée par l'annonce qu'il a faite du Royaume dans l'Évangile, lequel suppose que le Père a pardonné. S'y ajoute sa propre réponse au refus d'une partie de ceux pour qui cette restauration du statut originel était destinée.

Le « bouche à bouche » de Dieu avec son peuple, incarné en la personne de Jésus, supposait le double pardon du Père dans l'annonce du Royaume et, devant le refus partiel qui lui était opposé, le pardon du Fils sur la croix (Lc 23,34). La croix achève la résurrection de l'homme en Jésus et chez tous ceux qui reconnaissent la part de refus qu'ils ont opposé à la révélation de l'Évangile, comme les prêtres, comme le larron, comme Pierre, et qui acceptent de communier à sa Passion et d'en accueillir les fruits.

4. De Jésus à l'Église

Le « bouche à bouche » avec Jésus qui, du baptême à l'ascension avait fait que les douze étaient « apôtres », se trouve réalisé autrement chez Paul qui revendique aussi d'être « *shaliaẖ* » (mandaté). Il n'a pas connu Jésus vivant mais l'a vu « ressuscité » et a été envoyé par lui aux païens. Son lien est un lien spirituel, là encore de l'ordre du souffle originel et de l'ordre de la Parole prononcée par le Ressuscité. Il le dit clairement aux Galates : « Quand Celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé (cf. Is 49,1-6) par sa grâce daigna révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les païens… ».

Paul tient sa vocation de Dieu et du Ressuscité. C'est d'eux qu'il tient son souffle spirituel, son Esprit Saint. Ce que sont devenus les Corinthiens (cf. 2 Co 3), ils le lui doivent (« par nos soins ») et ce flux d'Esprit Saint a rencontré celui que eux avaient dans leurs cœurs. C'est d'esprit à Esprit que c'est fait le « bouche à bouche ». Non avec de l'encre ni sur les tables de pierres.

Le « bouche à bouche » entre Dieu et les hommes se reçoit par ricochet du nouvel Adam rempli du souffle Saint, et ceci, grâce à l'apôtre qui en donne le reflet aux hommes. Ces derniers animés par le même Esprit sont progressivement métamorphosés en la Gloire divine. L'ultime « bouche à bouche » est donc celui de la foi rencontrant l'Amour créateur, à quelque « seuil » que ce soit (cf. *Nostra Aetat*e n° 2 et *Lumen Gentium* 16).

Jacques BERNARD



← *Pieta*, Eglise des Franciscains de Fulda (Allemagne).



Dominique CERBELAUD est dominicain et auteur de plusieurs études théologiques (*Le diable*, L'atelier, 1997 ; *Marie, un parcours théologique*, Cerf, 2003 ; *Sainte Montagne*, Buchet-Chastel, 2005).

Dominique CERBELAUD

Leonard Cohen, de nouveau…

Après une série de tournées mondiales qui a montré l'étendue de sa popularité (le chanteur faisant salle comble d'un bout à l'autre de la planète) comme la vigueur toujours renouvelée de son inspiration poétique et musicale, Leonard Cohen offre un nouvel album, très attendu de son public [1]. Le dernier recueil remontait en effet à 2004 (*Dear Heather*) – mais il est vrai que l'auteur-compositeur a coutume de prendre son temps : neuf ans séparaient déjà *The Future* (1992) de *Ten New Songs* (2001). De tels délais constituent, dans son cas, un gage de sérieux : cent fois sur le métier Leonard remet son ouvrage…

Disons-le tout de go : ces dix nouvelles chansons s'imposent par la qualité de leur texte et de leur musique. Sur ce dernier point, les deux derniers disques enregistrés en studio privilégiaient le son artificiel du synthétiseur : on retrouve ici une orchestration savoureuse et variée qui sait faire place à des sons rares et à des instruments insolites. C'est dire que le titre un peu désabusé de l'album ne doit pas tromper : en exposant ces « Vieilles idées », Cohen innove, non par adjonction d'éléments nouveaux mais par reprise et approfondissement de ce qu'il avait déjà acquis.

Et cela concerne tout particulièrement les thématiques religieuses, dont je propose ci-dessous une brève étude, dans la ligne de celles que j'ai précédemment menées dans le reste de l'œuvre [2]. Ce sera

1. Leonard COHEN, *Old Ideas*, Sony Music, 2012.

l'occasion d'esquisser une sorte de synthèse, au moins provisoire, de cet aspect de la production du chanteur canadien anglais [3].

La parole et le Verbe

Une première remarque s'impose : plus que jamais, les références religieuses paraissent, dans ce dernier album, se fondre dans le texte cohénien au point d'y prendre l'allure d'allusions, voire de simples réminiscences. Jusqu'où l'auditeur est-il en droit de les interpréter ? Quand il entend, dans la charmante comptine intitulée « *Lullaby* » : « le vent dans les arbres / parle en langues », doit-il songer à l'Esprit saint et au charisme de la glossolalie ? Probablement pas, puisqu'un peu plus bas l'auteur s'amuse :

la souris a mangé la miette
puis le chat a mangé la croûte
les voilà tombés amoureux
et ils parlent en langues.

Mais quand, dans « *Different Sides* », il entend ceci :

nous nous retrouvons de part et d'autre
d'une ligne que nul n'a tracée
bien que tout soit un pour l'œil supérieur
ici-bas où nous sommes ça devient deux,

comment ne s'interrogera-t-il pas sur cet « œil supérieur » : s'agirait-il de l'œil divin ? Il peut songer alors à ce verset de psaume qui joue un rôle si considérable dans l'herméneutique juive : « Une fois Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu » (Ps 61-62,12), et comprendre que l'homme et la femme diffractent une sorte d'unité originaire désormais perdue – ce qui renvoie aux récits de la création.

Pour compliquer les choses, le même texte se poursuit ainsi :

j'appelle à mes côtés ce qui est doux et tendre
toi tu appelles à tes côtés le Verbe
au nom de la souffrance j'affirme l'avoir emporté
tu affirmes qu'on ne t'a jamais écoutée.

2. Je me permets d'en rappeler les titres : « Thèmes juifs et chrétiens dans les chansons de Leonard Cohen » *in Vie spirituelle* n° 683 (janvier-février 1989) p.101-116 ; « Leonard Cohen, le prophète apaisé » *in Vie spirituelle* n° 742 (mars 2002) p.929-938. Comme dans ces deux précédentes contributions, toutes les traductions ici présentées sont miennes.

3. Provisoire, car on attend maintenant l'album que Leonard a annoncé pour une date non précisée, et dont on connaît déjà certains titres (notamment « *Born in Chains* » et « *Feels so Good* »). En outre, il ne saurait être question de réduire l'inspiration cohénienne à des préoccupations religieuses : bien d'autres thématiques apparaissent chez lui.

Faut-il mettre une majuscule au Verbe, comme je le fais ici ? Le texte anglais du livret porte bel et bien « the Word »…

Comme nous allons le voir, bien d'autres réminiscences du même genre apparaissent, mais dans des textes plus explicitement religieux.

Le sang de l'agneau

Ces derniers abondent en effet dans *Old Ideas* plus que jamais auparavant : pas moins de quatre chansons font retentir ici des accents que l'on peut qualifier de mystiques. Deux se présentent comme des prières adressées, à la première personne du singulier, à un interlocuteur que, comme à l'accoutumée, notre poète juif ne nomme pas.

Dans « *Amen* » (et l'existence de ce refrain, où le mot hébreu est répété quatre fois, suffit à en indiquer le genre littéraire), l'auteur supplie cet Autre de lui redire une parole dont la nuance peut d'ailleurs varier : il lui demande successivement, « redis-moi que tu me veux alors », « que tu m'aimes alors », « que tu as besoin de moi alors », et de nouveau « que tu m'aimes alors ». Lui-même tend l'oreille à cette parole réconfortante : « redis-le moi nous sommes seuls et j'écoute / j'écoute si fort que j'en ai mal ».

Des bribes de contenus d'origine biblique, parfois malaisées à interpréter, se font entendre çà et là. C'est ainsi que l'orant demande : « tente-moi encore quand les anges halètent / et grattent à la porte pour entrer ».

Je capte ici pour ma part un écho de l'épisode de la destruction de Sodome – à cette différence près que, dans le texte biblique, ce ne sont pas les anges qui soupirent et cherchent la porte… mais bien les habitants de Sodome, les anges étant pour leur part à l'intérieur de la maison (cf. Gn 19,4-5) ! Mais Leonard nous a accoutumés à ces réécritures, parfois assez *renversantes*, du texte biblique.

Je pense par exemple à la chanson intitulée « *By the Rivers Dark* » (disque *Ten New Songs*) qui recompose ainsi le psaume 136-137 :

vers les sombres fleuves j'allais, errant
j'ai passé ma vie à Babylone
et j'ai oublié mon saint cantique
je n'avais pas de force à Babylone
(...)
vers les sombres fleuves, dans l'aube blessée
je vis ma vie à Babylone
bien que je cueille mon chant à une branche morte
la chanson et l'arbre chantent tous deux pour Lui
qu'on taise la vérité, que la bénédiction s'éloigne
si j'oublie ma Babylone.

Mais revenons-en à « *Amen* ». Un peu plus loin dans le texte, l'auteur implore : « redis-le moi quand la souillure du boucher / est lavée par le sang de l'agneau ». C'est la deuxième apparition de ce couple de figures dans le corpus cohénien.

En effet, la chanson « *The Butcher* » (disque *Songs from a Room*) relatait déjà : « je suis tombé sur un boucher / en train d'égorger un agneau », et plus loin : « j'ai vu quelques fleurs qui poussaient / là où l'agneau était tombé ». Mais que le sang de l'agneau puisse laver une souillure renvoie invinciblement aux rites d'expiation de l'Ancien testament (Lv 17,11, etc.), voire à leur relecture chrétienne, où l'agneau devient une figure du Christ (cf. 1 Pi 1,18-19 ; Ap 7,14, etc.).

Ce ton de la prière (l'auteur s'adressant directement à un Tu divin) n'apparaît somme toute que rarement dans le corpus des chansons de Cohen. Il faut cependant citer à ce propos la superbe composition « *If it Be Your Will* » (disque *Various Positions*), qui constitue l'un des sommets de l'œuvre.
En voici le texte intégral :

si c'est ta volonté
que je ne parle plus
et que ma voix se taise
comme autrefois
je ne parlerai plus
je le souffrirai jusqu'à
ce qu'on m'appelle

si c'est ta volonté
si c'est ta volonté
qu'une voix dise vrai
sur cette colline brisée
je chanterai pour toi
sur cette colline brisée
toutes tes louanges retentiront
si c'est ta volonté
de me laisser chanter
sur cette colline brisée
toutes tes louanges retentiront
si c'est ta volonté
de me laisser chanter
si c'est ta volonté
si l'on peut choisir
que les rivières se remplissent
que les collines se réjouissent
que ta miséricorde se déverse
sur tous ces cœurs qui brûlent en enfer
si c'est ta volonté
de nous faire du bien
attire-nous à toi
attache-nous serré
tous tes enfants ici
dans leurs haillons de lumière
dans nos haillons de lumière
tous vêtus comme des rois
et mets fin à cette nuit
si c'est ta volonté
si c'est ta volonté.

Peut-être trop ému pour interpréter lui-même ce texte sublime, Leonard, lors de ses concerts, le confie habituellement aux chanteuses qui l'accompagnent…

Qui roulera la pierre ?

À qui s'adresse-t-il dans une autre chanson de l'album, intitulée « *Show me the Place* » ? Il se présente à cet interlocuteur comme son « esclave », ce qui peut s'entendre du serviteur de Dieu.

Et ici encore, on perçoit de nets échos du texte biblique :

montre-moi l'endroit aide-moi à rouler la pierre
montre-moi l'endroit je ne peux pas déplacer ça tout seul
montre-moi l'endroit où le Verbe est devenu homme
montre-moi l'endroit où la souffrance a commencé.

Les deux premiers vers de ce quatrain rappellent en effet la réflexion des femmes allant vers le tombeau, selon Marc : « Qui nous roulera la pierre ? » (Mc 16,3). On pourrait certes songer à d'autres épisodes de « pierres roulées », par exemple à celui de Jacob et de Rachel (Gn 29,1-12), mais la suite oriente clairement vers le Nouveau Testament : c'est bien de Jésus qu'il s'agit dans les deux vers suivants (et ici encore, le livret met une majuscule au mot « *Word* »).

Mais comment comprendre cette allusion à la résurrection et à l'incarnation du Christ, pour utiliser un langage dogmatique ? J'incline pour ma part à y déceler de nouveau ce que l'on pourrait appeler l'agnosticisme de Cohen en ce qui concerne les énoncés chrétiens. Son attitude vis-à-vis de la figure fondatrice du christianisme reste de fait assez ambivalente. S'il avoue ne rien comprendre au Sermon sur la montagne (« *Democracy* », disque *The Future*) et évoque « le Christ qui n'est pas ressuscité / hors des cavernes du cœur » (« *The Land of Plenty* », disque *Ten New Songs*), il faut rappeler qu'à propos de Jésus il se parle ainsi à lui-même : « tu veux voyager avec lui / tu veux voyager en aveugle / et tu penses pouvoir lui faire confiance / car il a touché ton corps parfait avec son esprit » (« Suzanne », disque *The Songs of Leonard Cohen*).

En outre, dans un passage assez proche de celui que nous commentons, il s'écriait : « et béni soit le bégaiement sans fin / du Verbe quand il se fait chair » (« *The Window* », disque *Recent Songs*). Mais ici l'allusion reste ambiguë, puisque l'endroit où « le Verbe est devenu homme » correspond à celui où « la souffrance a commencé » : de quelle souffrance s'agit-il alors ? De la souffrance juive suscitée par l'antijudaïsme chrétien ? Comme toujours, Leonard ne nous gave pas de commentaires…

Quoi qu'il en soit, ces emprunts au « croyable disponible » n'impliquent aucune adhésion de sa part à la foi chrétienne.

Mais, comme beaucoup d'auteurs juifs de notre temps, il s'avère fasciné par la figure fondatrice du christianisme, ce « Jésus pris au sérieux par beaucoup / Jésus pris à la blague par quelques-uns » (« *Jazz Police* », disque *I'm your Man*).

Comme pour achever de brouiller les pistes, il déclare ailleurs :

certaines femmes attendent Jésus, et d'autres attendent Caïn
c'est pourquoi je m'agrippe à mon autel, hissant ma hache de nouveau
et je conduis quiconque me trouve là où tout a commencé
quand Jésus était la lune de miel, et que Caïn n'était que l'homme
et nous lisons dans de bien jolies bibles, reliées avec du sang et de la peau
que le désert rassemble de nouveau ses enfants dispersés
(« *Last Year's Man* », disque *Songs of Love and Hate*).

Puisque ces vers évoquent le premier fils d'Adam, on peut rappeler qu'un certain nombre de personnages et d'épisodes bibliques apparaissent dans le corpus cohénien. C'est ainsi que l'on retrouve Adam et Caïn dans « *Passing Through* » (disque *Live Songs*), l'épisode du déluge dans « *The Gypsy's Wife* » (disque *Recent Songs*) et « *Dance Me to the End of Love* » (disque *Various Positions*), Abraham et Isaac dans « *Story of Isaac* » (disque *Songs from a Room*), et bien sûr le roi David dans « *Hallelujah* » (*ibid.*). On relève aussi chez Leonard des réminiscences de la liturgie et de la littérature mystique juives.

En élargissant encore la perspective, on peut également souligner que les figures de la sainteté chrétienne suscitent spontanément chez lui une certaine sympathie : celles de la Vierge Marie – si c'est bien elle qu'il faut reconnaître dans Notre-Dame de la solitude (« *Our Lady of Solitude* », disque *Recent Songs*) ; de François d'Assise (« *Death of a Ladies'Man* », disque homonyme) ; de Bernadette de Lourdes (« *Song of Bernadette* », interprétée par Jennifer Warnes, disque *Famous Blue Raincoat*) ; et surtout de Jeanne d'Arc (« *Last Year's Man* » et « *Joan of Arc* », disque *Songs of Love and Hate*) [4]. C'est le lieu de rappeler que le jeune Leonard Cohen a acquis, à Montréal, une solide culture chrétienne. Certains aspects de la piété catholique, comme le culte du Sacré-Cœur ou les visions de sœur Faustine, continuent d'ailleurs à le toucher.

4. On peut y ajouter celle de Katheri Tekakwitha, qui apparaît dans le roman de Cohen *Beautiful Losers* (*Les perdants magnifiques*).

Le cœur brisé d'en haut

J'en viens à une chanson très énigmatique (mais quelle chanson de Cohen ne l'est pas ?), qui s'intitule « *Come Healing* ». Ici les allusions religieuses abondent, avec une densité qui en rend le relevé malaisé. Si le thème fondamental est celui de la guérison, c'est sur le registre spirituel qu'il se décline : bien loin des performances de la médecine, c'est en effet l'expérience du Salut qui est évoquée :

et que les cieux l'entendent
cette hymne de pénitence :
viens, guérison de l'esprit
viens, guérison du membre.

De fait, au-delà de l'être humain (on souhaite aussi la guérison de son corps et de son mental, de sa raison et de son cœur), cette thérapeutique s'étend jusqu'au divin – ici évoqué de façon indirecte, comme c'est souvent le cas chez Leonard :

que les cieux le balbutient
et que la terre le proclame :
viens, guérison de l'autel
viens, guérison du Nom.

Dans la tradition de la kabbale, l'arbre des *sefirôt* rend visibles les attributs divins en épousant du même mouvement la structure d'un corps humain. Dans cette perspective, on peut se demander qui parle, dans les premiers vers :

oh rassemble ce qui est brisé
apporte-le-moi maintenant
le parfum de ces promesses
que tu n'as jamais osé prononcer
les copeaux que tu portes
la croix que tu as laissée derrière…

Même si l'intéressé évite ainsi de « porter sa croix », le salut semble acquis :

oh vois l'obscurité qui succombe
elle qui avait déchiré la lumière en morceaux.

On peut dès lors se demander qui sauve qui : est-ce le divin qui vient en aide à l'humain, comme il en va dans les énoncés religieux traditionnels… ou l'inverse, comme l'a pressenti par exemple une Etty Hillesum ? À cet égard, il faut lire d'assez près un autre fragment de ce texte.

Mais rappelons d'abord que le symbole que Cohen a élaboré au long des années, et qui constitue aujourd'hui, si l'on peut dire, sa marque de fabrique, représente deux cœurs entrelacés à la façon des deux triangles du « sceau de Salomon ». On peut voir dans l'assemblage de ces deux cœurs l'union du masculin et du féminin, une sorte de yin-yang judaïsé.

Mais on peut aussi en proposer une autre lecture car ce dessin, aujourd'hui enrichi et compliqué d'éléments adventices, s'accompagne parfois de la légende « *Order of the Unified Heart* », ce qui renvoie clairement à l'univers religieux. C'est pourquoi j'y vois pour ma part le cœur humain et celui de Dieu, unis dans une Alliance inamissible. Or nous entendons ici : « le cœur d'en bas enseigne / au cœur brisé d'en haut ». Le « renversement de perspective », un procédé qu'affectionne notre barde canadien, est donc devenu radical…

Qui m'a envoyé chanter

J'ai gardé pour la fin la première chanson de l'album : « *Going Home* ». Elle commence ainsi :

j'aime parler avec Leonard
c'est un chasseur et un berger
c'est un foutu flemmard toujours bien habillé.

De nouveau l'auditeur se pose la question : qui peut bien s'exprimer ainsi ? Les vers suivants suggèrent la réponse :

mais il dit ce que je lui dicte
même si c'est à contretemps
c'est qu'il n'a pas la liberté de refuser
il prononcera ces paroles de sagesse
comme un avisé, un visionnaire
tout en sachant qu'il n'est vraiment rien
que l'élaboration rapide d'un tube.

La voix qui se fait entendre ici ne peut être que celle de Dieu. Mais respectons la pudeur de notre auteur, qui mentionnait ailleurs un moment de grâce, « quand la voix la plus douce jamais entendue / a murmuré à mon âme » (« *Ain't no Cure for Love* », disque *I'm your Man*) et déclarait, ailleurs encore : « j'entends une voix qui m'évoque celle de Dieu » (« *Closing Time* », disque *The Future*). Il faut également citer la chanson « *Love Itself* » (disque *Ten New Songs*), où l'expérience mystique se dit cette fois sous un mode visuel, mais de façon à peine plus explicite :

la lumière traversait la fenêtre
depuis le soleil en surplomb
de sorte que dans ma petite chambre
plongeaient les rayons de l'amour
dans les flots de lumière j'ai vu distinctement
la poussière qu'on voit rarement
et avec laquelle le Sans-Nom façonne
un nom pour quelqu'un comme moi.

Dans la tradition juive, quand ce sujet transcendant se fait entendre, on parle d'une résonance ou d'un écho (*bat qôl*, litt. « fille de la Voix »). Leonard se présente donc comme un simple transmetteur, un porte-parole… un prophète ?

Interrogeons donc plus avant : quels sont les traits de cet Inspirateur : s'agit-il du Dieu d'Israël… ou du surmoi de l'auteur ? Laissons de nouveau la question ouverte… et citons encore une fois notre Juif errant : « je sais pas vraiment qui m'a envoyé / élever la voix pour chanter » (« *The Land of Plenty* », disque *Ten New Songs*)…

Du reste, dans la Bible elle-même, la voix divine ne se fait entendre que par des mots humains proférés par des êtres de chair et de sang. Dans « *Going Home* » elle poursuit – toujours en parlant de Leonard :

il veut écrire une chanson d'amour
une antienne pour le pardon
un manuel pour vivre en vaincu
un cri qui surmonte la souffrance
une restauration du sacrifice
mais ça n'est pas ce que j'ai besoin qu'il accomplisse.

Quoi, alors ?

je veux qu'il soit bien sûr
qu'il n'est chargé d'aucun fardeau
qu'il n'a besoin d'aucune vision
qu'il lui est seulement permis
d'accomplir sur-le-champ mes ordres
c'est-à-dire ce que je lui ai enjoint de répéter.

Une touche d'autodérision apparaît nettement dans ces lignes. On pourrait en effet s'ingénier à montrer que les différents « genres littéraires » énumérés, (« chanson d'amour », « antienne pour le pardon », etc.) correspondent rigoureusement à ceux qu'a pratiqués Leonard Cohen lui-même : chansons, mais aussi poèmes, romans, carnets, voire livre de prières. Au-delà de toutes ces réalisations, c'est bien l'urgence de la transmission du message qui se fait entendre avec insistance.

Bon nombre des chansons de notre album se terminent comme elles ont commencé. C'est encore le cas de celle-ci, de sorte que nous entendons de nouveau pour finir ces quelques mots, mélange très cohénien d'ironie, d'humour et de vraie humilité :

j'aime parler avec Leonard
c'est un chasseur et un berger
c'est un foutu flemmard toujours bien habillé…

Sagesse immémoriale

Aujourd'hui riche de plus de cent trente titres, le corpus des chansons de Leonard Cohen a depuis l'origine fait alterner différents tons : élégiaque, avec la célébration « toujours recommencée » de la femme, et de la relation amoureuse avec elle ; mystique, avec les évocations de l'expérience spirituelle, gorgées de réminiscences bibliques ; cynique, avec l'usage d'un humour corrosif pouvant aller jusqu'au désespoir, voire au nihilisme.

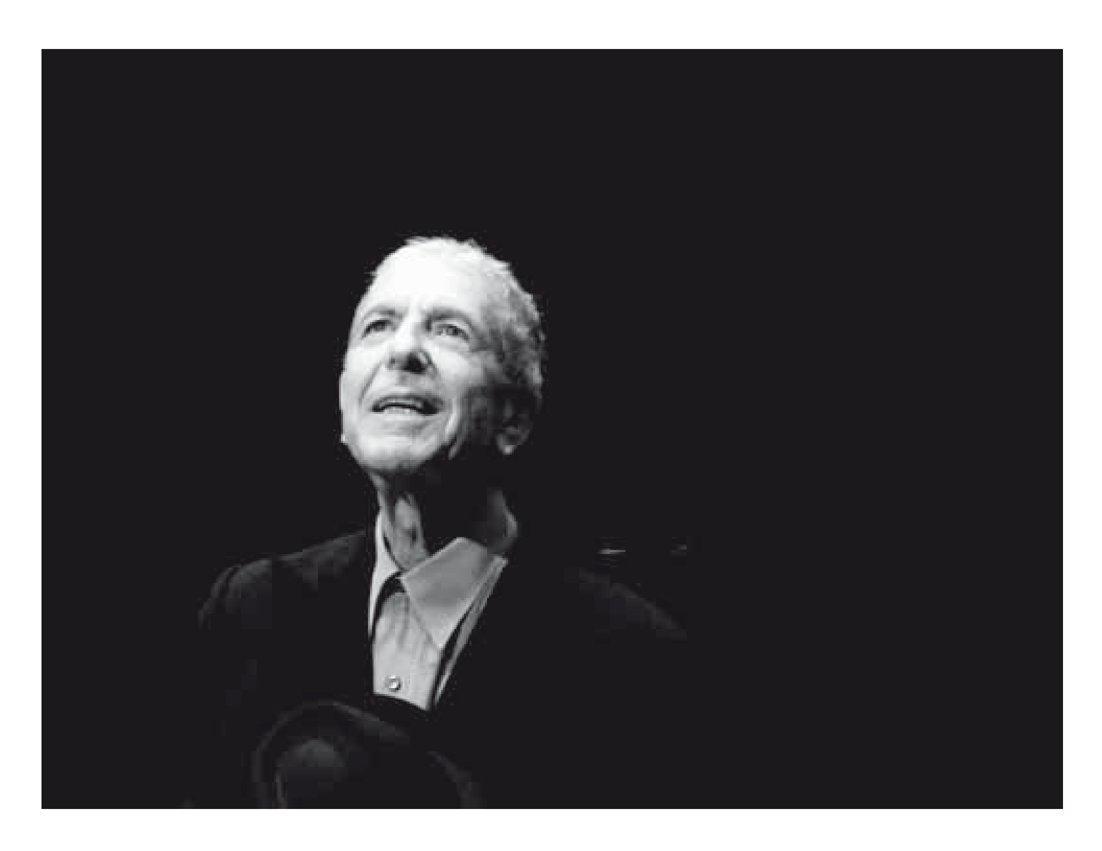
Tout cela, à vrai dire, rend un son parfaitement juif ! Déjà la Bible elle-même fait retentir tous ces accents, du Cantique des cantiques à Qohélet, en passant par les psaumes et les textes prophétiques.

Ce qui semble nouveau dans *Old Ideas*, c'est que ces différentes facettes se présentent simultanément. Tout se passe comme si l'auteur accédait à une synthèse qui laisse subsister ses différents visages, mais de façon harmonieuse et pacifiée.

Aurait-il acquis la sagesse ? Dans un autre texte, il avouait que sa curiosité s'étend « depuis le dernier tube / jusqu'aux sagesses d'autrefois » (« *In my Secret Life* », disque *Ten New Songs*) : les « tubes » de ce dernier album semblent bien intégrer une « sagesse » immémoriale. La voix divine a donc raison :

il prononcera ces paroles de sagesse
comme un avisé, un visionnaire
tout en sachant qu'il n'est vraiment rien
que l'élaboration rapide d'un tube…

Dominique CERBELAUD



Discographie

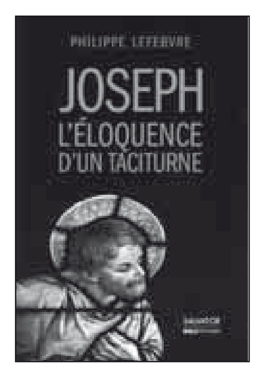
1/ Albums de Leonard Cohen enregistrés en studio.
Songs of Leonard Cohen – 1967
Songs from a Room – 1969
Songs of Love and Hate – 1970
New Skin for the old Ceremony – 1974
Do I Have to Dance All Night (45 tours) – 1976
Death of a Ladies' Man – 1977
Recent Songs – 1979
Various Positions – 1984
I'm Your Man – 1988
The Future – 1992
Ten New Songs – 2001
Dear Heather – 2004
Old Ideas – 2012

2/ Albums enregistrés en concert.
Live Songs – 1973
Cohen Live – 1994
Live in London – 2009
Live at the Isle of Wight – 2009 (le concert remonte à 1970)

3/ Compilations.
The Best of Leonard Cohen (1975)
Diamonds in the Mine Field (1992)
Above the Soul (1993)
More Best of (1997)
Field Commander Cohen (2002)
Songs from the Road (2010)

4/ Albums d'autres artistes
(on peut y trouver des titres composés par Leonard Cohen,
mais que lui-même n'a jamais interprétés).
Judy Collins, *Wildflowers* (1967)
Jennifer Warnes, *Famous Blue Raincoat* (1986)
Collectif, *I'm your Fan* (1991)
Anjani Thomas, *Blue Alert* (2006)
Collectif, *Acordes con Leonard Cohen – According to Leonard Cohen* (2007)
Sharon Robinson, *Everybody Knows* (2009)
Collectif, *Cohen Revisited* (2009)
Collectif, *Leonard Cohen en boca de…* (2011).

Philippe LEFEBVRE, ***Joseph, l'éloquence d'un taciturne***, Salvator, coll. Bible en main, 2012, 267 p., 20,29 €.



Ce livre correspond fort bien au titre de la collection dans laquelle il est publié : « Bible en main ». Son introduction s'intitule d'ailleurs : « Voyager dans les Écritures ». Philippe Lefebvre se livre à une enquête qui lui semble urgente, puisque depuis cent cinquante ans les papes, de Pie IX à Benoît XVI, ont encouragé « une réflexion sur la figure et la mission de St Joseph dans la vie du Christ et de l'Église » (Jean-Paul II, *Redemptoris custos*, p. 11). La Bible lui semble en être le plus sûr chemin. À partir des quelques versets concernant St Joseph dans les évangiles (0,45 % des versets du Nouveau Testament !), il nous invite à parcourir avec lui les Écritures.

La Bible est le récit des relations de Dieu et des hommes qu'il veut sauver. Les auteurs de nos évangiles étaient nourris par les Écritures, que nous appelons l'Ancien Testament, ils les écoutaient proclamer et bien souvent chanter. Leur manière de penser et d'écrire en était pétrie. Ils étaient convaincus que tout ce qui concerne Jésus était annoncé dans les Écritures. En écrivant sur Jésus ils veulent le manifester. Souvent ils se réfèrent aux Écritures grâce à une citation précédée ou suivie d'une formule telle que « pour que s'accomplît l'oracle du prophète… » (Mt13,35). Beaucoup d'autres références sont implicites, car elles reprennent des mots et des expressions qui nous conduisent à relire le passé. Ainsi l'expression « Fils de David », appliquée à Joseph et à Jésus, nous invite-t-elle à parcourir les livres de Samuel et des Rois. Enfin le récit des évangélistes nous met en face de situations qui en évoquent d'autres, à la fois semblables et différentes, racontées par les Écritures anciennes. Philippe Lefebvre y est très attentif, car, nous dit-il, « quand on est aux prises avec un texte, il faut se poser des questions ! » et il ajoute : « Les scènes types ne sont pas cataloguées dans des concordances ni dans des dictionnaires ; elles se laissent discerner par un lecteur attentif à ce que le texte lui dit et lui montre, ainsi qu'à ses rythmes, à ses reprises » (p. 15). Dans un précédent ouvrage il s'est efforcé de mieux comprendre qui était Marie dans les évangiles en la rattachant à de nombreuses femmes dont nous parlent les Écritures (*La Vierge au Livre. Marie et l'Ancien Testament*, Cerf, 2004). Cette fois il applique sa méthode à Joseph, « celui qui est en vérité l'époux de Marie, et qui avec elle nous fait entrer dans le mystère de l'Incarnation » (p. 10).

Bible en main, laissons-nous guider par ce lecteur attentif qui a l'avantage de lire les textes anciens dans leur langue et dans leur traduction grecque dite Septante, utilisée par les juifs de la diaspora et les auteurs du Nouveau Testament. Cela lui permet de faire des repérages plus facilement que pour un lecteur utilisant des traductions modernes. Cet assez long voyage nous ménagera de nombreuses étapes, parfois inattendues. Par exemple, nous apprendrons, que « les époux de Nazareth ne

sont pas sans lien avec Elie et la veuve de Sarepta, ces deux êtres aux noces atypiques que réunit un fils ressuscité » (p. 261). Le fils perdu et retrouvé est un grand thème parcourant toute la Bible ! Philippe Lefebvre nous aide à porter un regard neuf sur ces récits anciens que nous lisons souvent superficiellement.

Saint Augustin avait raison de nous rappeler que le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien (à la manière d'une énigme) et que l'Ancien se révèle dans le Nouveau. En parcourant les treize chapitres du livre, nous pourrons mieux comprendre la place de Saint Joseph et aussi notre propre place dans le projet de Dieu sur l'humanité.

Jean DELARRA, o.p.

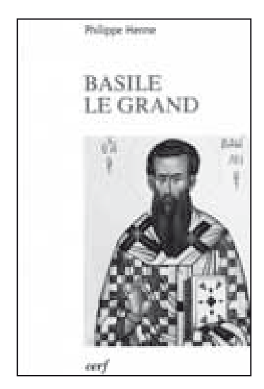
Nous avons reçu à L&V
et nous vous signalons :

La croisée des chemins revisitée, Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées ? *Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010*, sous la dir. de C. Mimouni et B. Pouderon, Cerf, 2012, 388 p., 30 €.

François LEPRIEUR, ***Dominicains ouvriers d'Hellemmes. Chronique d'un demi-siècle***, Khartala, 2012, 490 p., 32 €. Ce livre prolonge le célèbre *Quand Rome condamne*, du même auteur, paru en 1989. Paul Blanquart souligne dans sa préface qu'il ne s'agit pas de décrire la lente agonie et la disparition des p.o., mais de manifester la foi qui était à l'œuvre pour faire pont entre l'institution ecclésiale et le monde ouvrier, foi qui parle encore.

Pères de l'Église

Philippe HENNE, ***Basile le Grand***, Cerf, 2012, 349 p., 28 €.



À l'occasion du cinquantième anniversaire du Concile Vatican II, il ne semble pas inutile de se souvenir de ce qu'il doit aux différents courants de renouveau, tant liturgiques que théologiques de la première moitié du XX[e] siècle. Parmi ces courants, nous pensons plus particulièrement au renouveau des études patristiques dont l'emblème reste la création de la collection des « Sources chrétiennes ». Si les études patristiques ont trouvé une forme de consécration dans les actes du Concile Vatican II, le travail des patrologues n'a pas cessé pour autant depuis, bien au contraire ! Le fr. Philippe Henne, titulaire de la chaire de patrologie à l'Université Catholique de Lille contribue largement à la poursuite de la recherche sur les Pères de l'Église et à la diffusion de leur héritage. Il vient de faire paraître une introduction à Basile le Grand qui complète, après les ouvrages sur Léon le Grand, Tertullien ou encore Saint Jérôme, la série initiée dans la collection « Histoire » des éditions du Cerf.

Nous aimerions d'abord saluer la qualité littéraire de l'ouvrage. La première partie biographique se lit comme un roman et l'esquisse du portrait et de la carrière ecclésiastique de Basile nous rend le personnage attachant. Basile naît vers 330 dans une famille de la

bourgeoisie de Cappadoce marquée par les persécutions de Dioclétien. Il suit des études philosophiques à Athènes, et se lie là-bas d'amitié avec Grégoire de Nazianze. De retour en Cappadoce, sous l'influence d'Eustathe de Sébaste, c'est le choc de la conversion, le baptême et la consécration totale à Dieu et à son Église. Il s'essaie d'abord à la vie d'ascète, mais pour défendre l'orthodoxie de la foi il se voit obliger d'accepter son élection comme évêque de Césarée. C'est alors que pourra se développer toute son œuvre pastorale (et notamment la création de maisons d'accueil et de soins appelées Basiliades) et théologique via les nombreux traités et commentaires de l'Écriture dont il est l'auteur.

Il est souvent difficile d'allier rigueur scientifique et adaptation au genre accessible au plus grand nombre. Là aussi pari réussi pour le fr. Philippe Henne. Les compléments d'étude (brefs commentaires sur des points laissés en suspens dans le corps de l'ouvrage, lexique, cartographie, chronologie, etc.) mis en annexe sont les bienvenus. La lecture n'est pas interrompue par le flot incessant des notes de bas de pages et la bibliographie contient les indications nécessaires pour permettre au lecteur qui ne serait pas néophyte d'approfondir sa recherche. La structure même de l'ouvrage achève les efforts de pédagogie développés par l'auteur. Chaque œuvre majeure de Basile fait l'objet d'un chapitre réparti dans l'une des quatre parties selon le genre à laquelle elle appartient : œuvre ascétique ; œuvre exégétique ; œuvre doctrinale ou œuvre morale et pastorale. À chaque fin de chapitre ou de partie on trouve une synthèse résumant l'essentiel de l'analyse des enjeux.

En guise d'avant-goût pour inviter à la lecture de ce *Basile le Grand*, signalons l'un ou l'autre point qui a suscité notre intérêt, notre curiosité. Remarquons d'abord que Basile n'a pas défendu l'orthodoxie de la foi, spécialement dans les controverses arienne ou pneumatomaque, uniquement par le biais de grands traités dont le plus connu demeure le *Traité sur le Saint Esprit*. Il l'a fait aussi dans sa correspondance avec des moines, des évêques, des amis qui lui demandaient conseil ou dont il avait la charge. Le style épistolaire permet à Basile d'apporter des réponses précises, bien ciselées, censées convaincre ses interlocuteurs et de s'exprimer dans un langage métaphorique certes, mais bien pertinent.

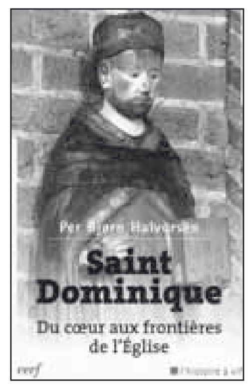
Pour parler de la Trinité, Dieu à la fois un et multiple (différence entre « substance » et « hypostases »), il utilise par exemple l'image de l'arc-en-ciel : « Il est impossible de découvrir jusqu'où va le rouge et le vert de l'arc lumineux, et où ils commencent à n'être plus tels qu'on les observe dans cette lumière brillante ».

D'autre part, Basile peut susciter l'intérêt quand il aborde le rapport entre le christianisme et les cultures profanes dans son exhortation *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Il n'y a pas opposition entre ces cultures mais dialogue. Les jeunes gens forgent leur parcours intellectuel plutôt dans Homère ou dans Platon que dans la Bible ? Eh bien ! qu'à cela ne tienne, qu'ils sachent en retenir le bien, le beau, le moral, sur lequel pourra fleurir la foi en Christ ! Basile nous donne finalement une leçon peut-être aussi pour aujourd'hui : la défense et la promotion du message évangélique ne requiert sans doute pas un repli identitaire mais bien une plongée dans le monde pour en faire surgir la Lumière !

Thomas-Marie Gillet, o.p.

Histoire de l'Église

Per Bjørn HALVORSEN, ***Saint Dominique.*** *Du cœur aux frontières de l'Église, coll.* L'histoire à vif, Cerf, 2011, éd. originale en norvégien : 2002, 355 p., 30 €.



Une nouvelle vie de saint Dominique ? s'interroge dans la préface Mgr Raffin ; car d'excellents ouvrages assez récents ne manquent pas en cette matière : depuis le grand œuvre du Père Vicaire, les travaux des PP. Koudelka et Tugwell, au niveau scientifique, à celui, plus modeste, de l'hagiographie visant un très large public, d'excellentes petites « Vies de saint Dominique », comme celle de J. R. Boucher (à la mémoire duquel P.B. Halvorsen dédia son livre), pour ne mentionner que les plus connus. Ceci dit, la traduction de cet ouvrage, cinq ans après le décès de son auteur, constitue un excellent ensemble sur le sujet.

Les sources utilisées sont classiques : l'incontournable *Libellus* de Jourdain de Saxe sur les origines et commencements de l'Ordre des Prêcheurs, les dépositions des témoins aux deux procès de canonisation de Toulouse et de Bologne, les bulles et autres documents pontificaux…

C'est en particulier sur deux points que le livre d'Halvorsen se montre original. D'une part, il souligne l'importance du rôle joué par l'évêque d'Osma, Diego Acebes, dont Dominique, son sous-prieur au chapitre cathédral, fut si proche. On sait de très longue date – depuis Jourdain de Saxe – l'importance de l'ambassade en Dacie (sans doute le Danemark) où Dominique accompagna son évêque. Du fait de leur traversée du Toulousain, la rencontre du catharisme bouleversa les cœurs et les vies de Diègue et de Dominique. Halvorsen insiste sur le rôle de Diègue, à qui il attribue la conception à ce moment – fut-elle encore assez vague – d'un travail missionnaire auquel seraient voués des Prêcheurs réunis en une sorte de compagnie, de brigade d'évangélisation. Dominique étant bien sûr pleinement associé à ce projet ardemment partagé par lui.

D'autre part, Halvorsen était très au fait de l'histoire de la « Dacie » à cette époque. On en retiendra l'emprise grandissante des souverains danois, en particulier Valdemar le Victorieux, sur les rives slaves de la Baltique et sur le Nord-Est de l'Allemagne actuelle. En même temps, missions d'évangélisation et fondations monastiques s'efforçaient de convertir ces populations païennes, soumises aussi à la pression de croisades plus militantes. L'ambassade des deux castillans Diègue et Dominique en un tel contexte leur ouvrit sans doute des perspectives évangélisatrices dont la tradition dominicaine a gardé les souvenirs dans le projet attribué au fondateur des Prêcheurs d'aller missionner chez les Cumans.

Car sans renier l'importance de Diègue en toute cette affaire, il n'en reste pas moins que Dominique a bien droit au titre de fondateur qu'on vient de lui donner. En effet, après une dizaine d'années d'activité de la petite troupe de missionnaires diocésains dans le Toulousain et le Languedoc, c'est bien Dominique qui prit conscience de l'intérêt d'une telle « re-

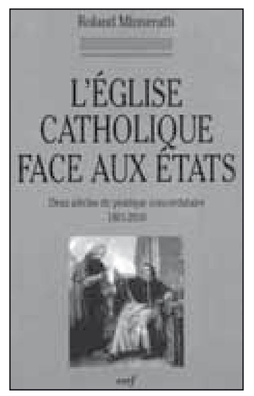
ligion » pour la chrétienté toute entière. À lui revient pleinement la hardiesse de la dispersion de son petit groupe aux quatre coins de la chrétienté d'Occident ; c'est Dominique qui, avec ses frères, formula la Règle de vie de ces nouveaux religieux, fort originaux à l'époque ; c'est lui qui, par ses interventions incessantes, obtint de Rome l'approbation et la confirmation de son entreprise. En fait, la moitié en gros du présent ouvrage est consacrée justement à l'originalité de ce genre de vie, neuf dans l'Église du temps, et à celle de ses structures législatives (chap. 5 et 6 ; pp. 147-271).

Le livre se termine sur la présentation de l'implantation de l'Ordre dans les pays nordiques, grâce à une brève chronique sur « L'histoire (les origines) de l'Ordre des Prêcheurs au Danemark ». Elle est traduite et commentée au dernier chapitre de l'ouvrage. Le texte latin original figure en appendice (p. 347-ss.), après une post-face due aux moniales dominicaines d'Oslo, où est résumée l'histoire récente des Prêcheurs en ces terres nordiques. Les frères de la Province de France y assurent à nouveau – à partir de 1920 – la présence de l'Ordre, disparu de là lors de la Réforme.

Ici ou là, une note excuse en quelque sorte cet intérêt particulier porté à la Scandinavie. Il n'y a pourtant pas à se la faire pardonner ; c'est au contraire un apport précieux et pas si banal du travail du fr. Halvorsen. Un plus large public lui sera aussi redevable de son attentive présentation de la législation dominicaine et donc, à travers elle, de l'esprit de l'Ordre. Là se trouve le grand intérêt du livre, d'ailleurs excellent aussi pour le reste de sa contribution.

Bruno Carra de Vaux, o.p.

Roland MINNERATH, ***L'Église catholique face au États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010***, Cerf, 650 p., 55 €.



L'ouvrage de Mgr Roland Minnerath, archevêque de Dijon, s'inscrit dans la suite de son étude sur *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II* et reprend, en l'amplifiant, sa thèse sur *L'Église et les États concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle* (Cerf, 1983). L'auteur s'est proposé d'étudier les concordats signés depuis 1801 pour en tirer les principes doctrinaux sur lesquels sont fondés le statut et les libertés de l'Église dans les sociétés politiques. En outre, il veut observer dans quels cas et jusqu'à quel point l'Église peut maintenir l'intégralité de sa doctrine, et dans quelle mesure un État peut y adhérer et la rendre efficace dans sa propre législation.

Le livre s'organise en trois parties. Une première partie historique distingue cinq périodes sur les deux siècles de concordat. Les deux autres parties sont juridiques, l'une traitant de la question du statut juridique de l'Église dans le droit des États, la dernière de l'objet des concordats, à savoir les libertés communautaires de l'Église.

Le volet historique de l'ouvrage est une grande synthèse. Les deux siècles de pratique concordataires commencent avec le concordat conclu entre Pie VII et Bonaparte en 1801. Cette convention a pour objet et pour effet de permettre le rétablissement de

la paix religieuse en France au sortir de la Révolution française. Roland Minnerath en souligne la nouveauté, car, pour la première fois, le pouvoir spirituel fait des concessions à un pouvoir temporel qui ne proclame pas le catholicisme comme religion d'État. Elle inaugure la première période qui s'achève en 1846, avec la fin du pontificat du pape Grégoire XVI. Durant ce premier XIX[e] siècle, les concordats concernent exclusivement des États européens. Leur point commun est que l'État *régaliste* régente encore la vie interne de l'Église.

La deuxième période est celle des concordats de Pie IX et de Léon XIII. La pratique concordataire s'étend à l'Amérique latine. En Europe, trois pays sont concernés par des concordats d'une grande importance. La Russie (trois concordats successifs en 1847, 1882, 1907, dont les deux premiers furent dénoncés par le régime autocrate et qui n'empêchèrent pas le harcèlement des catholiques). L'Espagne (concordat de 1851, systématiquement dénoncé lors de chaque période de troubles révolutionnaires). Enfin, l'Autriche (concordat de 1855, par lequel l'État renonce enfin au joséphisme, et qui est dénoncé en 1870 par le gouvernement libéral Beust).

La troisième période regroupe les concordats de Pie XI et de Pie XII. On saisit mal l'unité de cette période, car si Roland Minnerath parle d'une « nouvelle ère », de son propre aveu elle ne concerne que le pontificat de Pie XI, marqué par la conclusion de nombreux concordats, tandis que Pie XII en conclut seulement avec trois pays. Concernant l'œuvre concordataire de Pie XI, l'auteur passe en revue *l'accord sans pacte* par lequel, en 1923-1924, a été résolue la crise engendrée par la rupture unilatérale, en 1905, du concordat de 1801 en France, ainsi que les nombreux concordats conclus avec divers groupes d'États issus du redécoupage de l'Europe au sortir de la première guerre mondiale. Liste à laquelle il faut ajouter l'Italie et un seul pays latino-américain.

On touche ici aux limites d'un ouvrage technique. On aurait aimé que Roland Minnerath précise les raisons de l'appétence particulière de Pie XI pour les concordats et expose de façon plus fouillée, par exemple, les circonstances de la signature du concordat conclu pour l'ensemble du Reich en juillet 1933. Le lecteur pourra compléter son information en lisant le livre de Fabrice Bouthillon, *La naissance de la Mardité. Une théologie politique à l'âge totalitaire : Pie XI (1922-1939)*, paru en 2002. Éclairant est ce mot de Pie XI, lors du concordat avec Mussolini, que Jacques Maritain cita le 26 novembre 1934 au diariste Julien Green pour expliquer le concordat conclu en 1933 avec Hitler : *« S'il le fallait pour la paix du monde et le bien des âmes, je signerais un concordat avec le diable ».*

En revanche, Roland Minnerath explique bien en quoi les accords du Latran de 1929 constituent un des sommets de l'histoire concordataire. Et pour le Reich, il souligne comment les nazis, sans abroger le concordat, bafouèrent les droits de l'Église, et comment, par la grande encyclique *Mit brennender Sorge* de 1937, Pie XI reprit la main, si l'on peut dire, en condamnant le nazisme.

Concernant l'œuvre concordataire de Pie XII, il convient de prêter une attention particulière à ce qui se fit en Espagne en 1941 et surtout en 1953. Sans insister sur le caractère autoritaire du régime de Franco et sur l'absence de libertés publiques, l'auteur mentionne seulement

qu'il « souhaita exalter le caractère catholique de l'État ». La mise en conformité de la législation avec les exigences de l'Église alla de pair avec la signature d'un concordat en 1953, qui poussa jusqu'à un degré inégalé la logique de l'État confessionnel catholique. On aurait aimé voir l'auteur replacer cette affaire dans le cadre global du pontificat de Pie XII.

Si, après 1954, Pie XII et Jean XXIII signèrent seulement des accords partiels avec différents États, une quatrième période allant de 1964 à 1984 traite des concordats post-conciliaires. Avec trente-neuf conventions signées sur vingt ans avec une vingtaine d'États, l'auteur montre que le Concile ne marqua pas de rupture dans la pratique concordataire du Saint-Siège. Sont à signaler le premier cas d'un accord du Saint-Siège avec un État de confessionnalité islamique (Tunisie, en 1964) et le premier cas d'un accord avec un pays communiste (Yougoslavie, en 1966). Caractéristiques d'un nouvel esprit sont les accords conclus avec l'Espagne en 1976 et en 1979, et avec l'Italie portant modification du concordat du Latran en 1984.

Enfin, pour la dernière période, Roland Minnerath parle de « l'explosion concordataire des années 1990-2010 ». Elle s'explique notamment par le grand nombre de pays anciennement communistes, par l'existence d'États à minorités religieuses catholiques qui ont voulu conclure des concordats et par l'entrée dans le jeu concordataire d'États africains. Il note un progrès dans la sérénité entre les parties par rapport aux périodes antérieures.

Le cadre historique étant posé, l'auteur ayant montré que les concordats répondent à des besoins complexes résultants de conjonctures particulières, la deuxième partie de l'ouvrage est une réflexion sur le statut juridique de l'Église dans le droit des États. C'est très intéressant. Le fait, pour l'Église, de conclure une convention bilatérale avec un État implique la reconnaissance par ce dernier de la capacité de l'Église à conclure un traité selon les formes et les règles établies par le droit international. Il incombe, en l'espèce, à l'État de reconnaître la souveraineté « spirituelle » de l'Église catholique, ce qui, depuis le XVI[e] siècle, a été longtemps contesté.

Dans un premier chapitre, Roland Minnerath analyse finement comment l'Église se définit comme une société souveraine, comme un sujet de droit international. Dans un second chapitre sur le droit à la liberté religieuse, l'auteur souligne que le concile Vatican II a été « le moment d'un changement de paradigme dans l'élaboration doctrinale des relations Église-État », dans la mesure où les pères du Concile ont considéré que la liberté de l'Église était garantie lorsque était correctement appliqué le droit civil à la liberté religieuse. Il soutient que cette nouvelle approche n'a pas eu pour effet de renier les principes défendus précédemment par l'Église, car si l'État n'est plus supposé être confessionnel, il est tenu de conformer sa législation au droit naturel. Cette approche se traduit par de nouveaux préambules déclaratoires.

Le chapitre suivant traite de l'indépendance et de l'autonomie de l'État et de l'Église. L'auteur retrace l'histoire de l'idéal de l'État confessionnel dans les concordats européens concordataires du XIXe siècle, puis dans ceux conclus par Pie XI et par Pie XII. Il montre ensuite qu'à la veille du concile Vatican II, treize nations se déclaraient constitutionnellement de religion catholique, parmi lesquelles quatre étaient des États concordataires,

et que, pourtant, le Concile choisit de ne pas souligner la légitimité de l'État confessionnel. Le Concile retint seulement l'hypothèse d'une confessionnalité de type sociologique, pour les pays où le catholicisme jouait toujours un rôle de premier plan dans la vie de la nation. Il en déduit que la préférence du Concile allait à l'État neutre, défenseur de la liberté religieuse. Il relève que les conventions internationales traitant des droits de l'homme en matière religieuse n'abordent pas la question de la confessionnalité de l'État et voit donc une sorte de convergence entre la position prudente du Concile et le droit international. Enfin, sont traitées les questions du droit commun et des immunités, puis des moyens de la liberté de l'Église, qu'il s'agisse de la liberté patrimoniale, de la liberté congréganiste et de la liberté de formation du clergé.

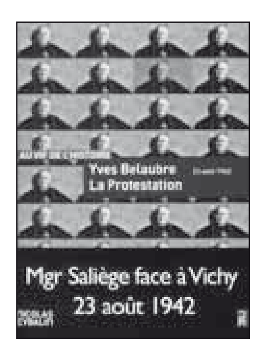
Dans la troisième partie de l'ouvrage, l'auteur étudie les libertés communautaires de l'Église. Il passe en revue l'autonomie interne (droit de réunion et d'association, liberté de communication, liberté d'organisation territoriale, droit d'assistance). Il consacre un long chapitre au dossier complexe des nominations épiscopales, avec son dispositif varié dans l'histoire et dans l'espace (patronat, droit d'objection, prénotification, normes conciliaires) et à l'application des normes conciliaires. Il étudie aussi les concordats dans la perspective de la doctrine catholique de l'Église sur le mariage catholique (avec une série d'observations judicieuses sur la prudence des pères du Concile Vatican II sur cette question) et sur le droit d'éduquer.

Pour conclure, un ouvrage riche en informations techniques sur des points de la doctrine de l'Église. En même temps, un miroir du regard de l'Église sur elle-même. Ainsi, même lorsque le Saint-Siège était investi d'une souveraineté temporelle, ni les papes ni les canonistes n'ont assimilé les concordats à des traités entre deux États ; ils ont considéré qu'il s'agissait de traités bilatéraux conclus entre le titulaire d'une souveraineté spirituelle et le titulaire d'une souveraineté temporelle.

Un auteur prudent, au ton olympien. On aurait aimé entendre parfois des accents plus personnels.

Anne Philibert

Yves BELAUBRE, ***La Protestation. Mgr Saliège face à Vichy**, 23 août 1942*, éd. Nicolas Eybalin, coll. « Au Vif de l'histoire », 296 p., 16 €.



Ce très beau livre est consacré à la décision de Mgr Saliège, archevêque de Toulouse, de faire lire aux fidèles de son diocèse sa lettre pastorale s'élevant contre les arrestations et les déportations de juifs de l'été 1942. Cet ouvrage est paru le 23 août 2012, date anniversaire de cette première protestation publique contre l'antisémitisme du régime de Vichy. La collection « Au Vif de l'histoire » a fait le choix d'une narration littéraire des événements, appuyée sur une documentation nombreuse. Cela explique l'importance des dialogues (repris, inspirés ou reconstruits d'après les sources) et des tableaux vivants introduisant le lecteur dans la compagnie du protagoniste et de ses visiteurs. Le livre est complété par des annexes de qualité.

Né en 1870, prêtre en 1895, évêque en 1925, avant d'être nommé archevêque à Toulouse, Mgr Saliège avait pris pour devise « À l'ombre de la Croix », devise prophétique de la conduite qui fut la sienne pendant la guerre.

Toulouse, qui comptait 216. 000 habitants en 1936, et qui avait dû faire face à l'arrivée massive de républicains espagnols avant 1939, avait vu sa population monter à 500 000 en juin 1940, notamment à cause des réfugiés venus de Belgique et du Nord de la France. À la mi-août 1940, une partie des réfugiés était rentrée chez eux, mais 100 000 personnes étaient demeurées dans la ville, parmi lesquelles des juifs de nationalité étrangère. La ville rose était devenue, selon l'expression du prophète Isaïe (8, 23), une véritable *Galilée des Nations*. Mais c'était une Galilée avec des camps d'internement.

Le livre s'organise en une série de chapitres non numérotés, mais datés, aux titres lapidaires. L'histoire commence à la date du 22 décembre 1940, avec un premier chapitre intitulé « Jésus est contre ». Dans ce chapitre, Mgr Saliège vit une journée ordinaire. Infirme, il tombe de son lit, il faut le relever. Il reçoit Charles d'Aragon, qui revient de Vichy, puis Bruno de Solages, le recteur de l'Institut catholique de Toulouse. Des gens de Vichy voudraient que le recteur vienne s'expliquer sur le fait qu'il aurait affirmé « préférer une France victorieuse gouvernée par Léon Blum et les francs-maçons à une France défaite gouvernée par le Maréchal… ». L'archevêque s'y oppose, car le seul maître du clergé est Jésus.

Neuf chapitres scandent l'année 1941, de « Troubles » au 5 janvier 1941 à « Dissidence » au 11 décembre de la même année. Pour 1942, sept chapitres suffisent, qui conduisent à une tension toujours plus grande. Sont égrenés, en janvier, la découverte d'un réseau de résistance à Toulouse ; en février, la supplique désespérée, *Au nom du Christ* !, d'une jeune femme s'introduisant dans la voiture de Mgr Saliège pour qu'il aide son mari juif, dont le magasin va être *aryanisé* ; en avril, les rapports faits à l'archevêque sur l'horreur des camps d'internement de Noé et de Récébédou et les démarches pour en « sortir tous les enfants, d'urgence ! » ; en juin, la réception par Mgr Saliège de la missive du 27 mai 1942 du général de Gaulle, le refus du prélat de recevoir l'émissaire « car il n'est l'archevêque de personne », seulement de son peuple, puis son assistance réticente (refus de célébrer la messe) à la manifestation légionnaire à Toulouse, en présence du Maréchal Pétain ; en juillet, après le discours du chef du gouvernement de Vichy, Pierre Laval, annonçant la libération d'un prisonnier de guerre contre le départ de trois travailleurs volontaires en Allemagne et déclarant souhaiter « la victoire de l'Allemagne », la rafle du Vel d'Hiv, et les déclarations du cardinal Hinsley à la radio anglaise sur le massacre de 700 000 juifs en Pologne depuis septembre 1939, la certitude que Vichy *ne protégera pas* la France de la bestialité nazie ; en août, l'irruption de l'assistante sociale du Comité catholique, en pleine retraite annuelle de Mgr Saliège et de son clergé, pour dénoncer à l'archevêque les scènes de terreur des transferts d'internés juifs du camp de Récébédou, sous un soleil insensible, jusqu'à la gare, pour être dirigés vers Drancy, et de là en Pologne, la honte de Mgr Saliège et la rédaction de sa lettre de protestation, après une nuit d'insomnie, martelant que les juifs font partie du genre humain ; enfin, en septembre, les pressions sur l'archevêque et, le 11 novembre, l'invasion de la zone non occupée et

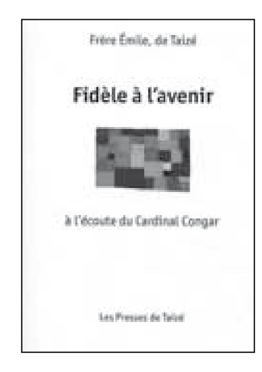
l'arrivée de l'armée allemande à Toulouse. Le récit est suivi par un Épilogue qui présente les destinées postérieures de Mgr Saliège, de ses compagnons et du préfet de région en place à l'époque des faits.

C'était au beau milieu de notre tragédie. Dans cette période de nuit obscure, se détachent les figures des victimes et de ceux qui connurent le prix de l'action et de la parole. Mis au secret à Fresnes en 1942, le poète Jean Cayrol, bientôt déporté, crayonnait sur un petit papier destiné à sa fiancée : « J'appartiens au silence / à l'ombre de ma voix / aux murs nus de la foi / au pain dur de la France. » A Toulouse, la même année, Mgr Saliège, homme rigoureux, refusant de prendre *une vessie* (le télégramme du 2 septembre 1941 de Bérard, ambassadeur de Vichy auprès du Saint-Siège) pour *une lanterne* (la doctrine du Saint-Siège), instruit par ses nombreux informateurs, éleva une protestation. Elle inspirerait celles de Mgr Théas à Montauban, et, en septembre, du cardinal Gerlier à Lyon et de Mgr Delay à Marseille, vérifiant la phrase de Jean Grosjean, « La parole appartient à ceux qui n'ont rien d'autre ». Parole efficace, puisque, le 2 septembre 1942, Laval rencontrant le chef SS Oberg à Paris, lui dit qu'il s'était heurté à propos de ce qu'il appelait la question juive à une résistance sans pareille de la part de l'Église.

Mgr Saliège pensait et disait qu'il ne faisait pas de politique. Dieu et sa Loi suffisaient. Yves Belaubre évoque avec talent ce *Defensor Civitatis*. On est d'autant plus touché qu'il montre en Mgr Saliège un homme de chair, vieux, infirme, atteint jusque dans son élocution. Mais cet homme aime la vie et tous ces éléments font partie de son combat. Alors que Noël vient, et qu'il n'est pas certain, malgré la grandeur de la geste gaullienne et de tous les actes individuels de refus, que la France se soit entièrement remise de la déroute de 1940, on peut recommander particulièrement d'offrir ce livre à ses amis mais aussi à des jeunes.

Anne Philibert

Frère Émile de Taizé, ***Fidèle à l'avenir. À l'écoute du cardinal Congar***, Les Presses de Taizé, 2011, 238 p., 15 €.



Cinquante ans après l'ouverture du Concile Vatican II, voici une introduction à l'œuvre de l'un de ses acteurs principaux. Le rôle de Congar est éminent à bien des points de vue ; mais il ne faut pas le réduire à son activité d'expert lors des sessions. En effet, c'est durant toute la première moitié du XXe siècle que s'est réalisé l'effort intellectuel qui rendra possible *l'aggiornamento* souhaité par Jean XXIII : renouveaux biblique, patristique, liturgique et – c'est ici qu'intervient Yves Congar – ecclésiologique et œcuménique. Il faut aussi signaler, comme le fait frère Émile, le travail postérieur du théologien pour la réception des textes conciliaires.

Si personne ne doute de l'importance de l'œuvre de Congar, les grands axes de son travail sont assez méconnus du grand public. On a fini par associer indistinctement Congar et Vatican II (ce qui n'est pas faux, mais les textes du concile sont eux-mêmes mal connus !) ou par voir en ce théologien le défenseur de la

nouveauté à tout crin contre la tradition – ce qui est un grave contre-sens. C'est tout l'intérêt de ce livre : Frère Émile nous guide pour appréhender une œuvre vaste et complexe. Il choisit comme portes d'entrée 4 mots-clés : Tradition (avec une majuscule), réforme, catholicité, autorité.

Dans la première partie, l'auteur s'attache à expliquer ce qu'est la Tradition. Il n'est pas si aisé de saisir exactement ce que recouvre le mot, et il faut commencer par expliquer ce qu'elle n'est pas (la distinction entre *la Tradition* et *les traditions* est fructueuse). Plusieurs définitions sont extraites de l'œuvre congarienne, entre autres : « permanence d'un principe à tous les moments de son histoire », « saisie progressive du trésor possédé comme réalité dès le début du christianisme »… Dans tous les cas, le théologien insiste sur l'aspect dynamique et historique de la Tradition. À l'opposé de l'idée selon laquelle la Tradition serait un contenu en quelque sorte anhistorique tout simplement répété de génération en génération (éventuellement en en adaptant la présentation), il faut souligner le travail incessant de transmission, de compréhension et de redécouverte d'un bien déjà possédé, comme un processus de passage « de l'implicite vécu à l'explicite connu ». Comme Lagrange en exégèse, Chenu pour les études thomistes, Lubac en histoire des dogmes, Congar considère qu'on ne peut dissocier l'histoire et la théologie.

Le chapitre sur la réforme dans l'Église introduit à quelques thèmes concrets dont l'évolution peut être pensée dans le cadre de l'ecclésiologie et de la Tradition. L'auteur, citant G. Routhier et J. Famerée, note que « l'originalité de la méthode en ecclésiologie de Congar aura été de vouloir penser l'Église à partir des hommes et pour les hommes, plutôt que de l'avoir pensée uniquement à partir d'elle-même, pour elle-même et en elle-même, comme un appareil ». Il cite alors de nombreux champs de réflexion du dominicain : œcuménisme, liturgie, laïcat, ministères… Malheureusement, on n'en saura pas plus, et l'on pourrait paradoxalement penser que Congar s'est borné à une réflexion théorique sur de grands principes (tradition, réforme) ; la dernière partie du livre corrigera heureusement cette impression.

La partie suivante explique le concept de catholicité : penser « selon le tout ». L'universalité de l'Église ne signifie pas seulement qu'elle est appelée à s'étendre dans tous les pays et à toutes les époques. Il s'agit, plus encore, de croire que l'Église, sans s'identifier au monde, lui est absolument coextensive. Église et Monde « visent, avec des ressources différentes et des plans différents, une même chose : faire aboutir la création, faire réussir l'homme ». Concept finalement assez mystérieux, qui nous est donné comme une exigence, sans qu'on puisse le saisir pleinement. Congar : « On saura vraiment ce que cela veut dire, pour l'Évangile, d'être prêché à toute créature, quand il le sera ».

La dernière partie nous plonge dans l'étude d'un thème concret d'ecclésiologie : l'autorité dans l'Église. L'auteur choisit comme fil conducteur un texte méconnu de Congar : une conférence donnée au Bec-Hellouin en 1961. On voit alors s'éclairer la réflexion sur la Tradition ou la réforme ; on découvre comment l'étude minutieuse de l'histoire, et spécialement des périodes charnières (la réforme grégorienne est ici capitale) permet de comprendre un concept, d'en saisir la composante traditionnelle – et donc actuelle ! – et sa

compréhension progressive, et d'en redécouvrir des richesses enfouies sous la poussière des ans.

Ce livre, largement accessible, est hautement recommandable pour tous ceux qui souhaitent des outils pour comprendre les questions ecclésiologiques posées à Vatican II – ou 50 ans après.

Cyrille-Marie RICHARD, o.p.

Avital WOHLMAN, ***Quand un chrétien aime Israël. L'œuvre-vie du frère Marcel-Jacques Dubois***, Cerf, 2012, 240 p., 25 €.



Avital Wohlman, qui enseigne la philosophie médiévale à l'Université hébraïque de Jérusalem, rend ici hommage au père dominicain Marcel-Jacques Dubois, né en 1920, qui vécut en Israël de 1962 à sa mort en 2007. Elle fit sa connaissance dans les années 1970, puis travailla avec lui.

Le choix de la collection, *l'histoire à vif*, est particulièrement pertinent. On songe aux conditions de la proclamation de l'État d'Israël, à la coexistence des populations qui vivent dans son ressort, aux frontières. On songe aussi aux blessures héritées d'une théologie « chrétienne » dite de la substitution relative au sort du peuple juif après la venue de Jésus-Christ. Ainsi, au moment où s'ouvrait le Concile du Vatican, le Père Dubois vint en Israël et, comme les juifs ayant fait leur *montée,* prit des cours d'hébreu. « C'est l'hébreu qui m'a fait devenir juif », a pu dire le grand écrivain israélien Aharon Appelfeld, né en Bucovine en 1932. Cette entrée dans la langue était la condition d'une vie non pas à côté mais au milieu des Israéliens. Confiant, le Père Dubois ne craignit pas d'avancer sur un terrain extrêmement miné par le poids de l'Histoire et s'engagea au point de devenir citoyen de l'État hébreu.

Avital Wohlman veut témoigner de tout cela. Elle procède, toutefois, de façon assez curieuse. D'abord, la première partie de son livre, intitulée « Aux frontières de la raison », ne paraît pas indispensable à la compréhension de ce que l'auteur appelle *l'oeuvre-vie* du dominicain en Israël. Il s'agit essentiellement d'étude de textes philosophiques écrits par l'intéressé avant son assignation dans ce pays.

D'autre part, les deux autres parties, « L'État d'Israël : occasion d'un pèlerinage au présent » et « L'État d'Israël et le mystère d'Israël », qui constituent le cœur de l'ouvrage, donnent lieu à un récit qui reste assez abstrait. L'auteur ne raconte pas la vie du Père Dubois en Israël, ni ses contacts avec des Israéliens (à l'exception de son ami Yeshayahou Leibowitz). On ne voit pas le Père Dubois à l'œuvre dans la maison Saint-Isaïe, à l'Université ou ailleurs. En fait, Avital Wohlman commente surtout des textes qu'il écrivit ou des entretiens auxquels il prit part. Ceci a pour effet qu'on sait comment le Père Dubois a pensé le juif ou l'Israélien-type (qu'il soit religieux ou athée, ou plus précisément dans ce cas, selon lui, athée avec « une manière typiquement juive de l'être »), mais ce genre de théorisation, sincère et souvent séduisant, nous paraît, pour diverses raisons, assez hasardeux.

Si, en glanant les informations au fil des pages, on s'attache à reconstituer le fil rouge de ces quarante-cinq années vécues en Israël, on retiendra six faits. L'importance du Concile et de la déclaration *Nostra Aetate* sur les religions non chrétiennes. L'enthousiasme du Père Dubois pour Israël, enthousiasme placé sous le signe d'une confusion entre le peuple juif et l'État d'Israël. La théorie du double choix de Dieu (avec l'élection du peuple juif et la venue du Christ). La relative singularité du Père Dubois parmi les théologiens catholiques. Puis, vers la fin de sa vie, l'épreuve de la fermeture de la maison Saint-Isaïe en 1998, la découverte tardive des souffrances des Arabes (qu'ils soient israéliens ou palestiniens) et le regret d'avoir été naïvement sioniste et d'avoir cru que la fondation de l'État d'Israël avait une « signification théologique. » Enfin, la persévérance dans l'espérance, on pourrait dire l'expression d'une résilience, dans le choix préférentiel donné à la prière et au témoignage silencieux.

Ainsi, la lecture de cet ouvrage conduit à méditer sur un effet de symétrie. Après la destruction de Jérusalem par Titus en 70, la dispersion du peuple juif avait alimenté une théologie qui voyait dans cet événement un signe de la perte de l'élection d'Israël au profit de l'Église, *verus Israël*. Au sortir de la deuxième guerre mondiale, la fondation par des sionistes (largement agnostiques, pour ne pas dire plus) de l'État d'Israël put être interprétée par des penseurs chrétiens comme un signe de la permanence de la vocation religieuse des juifs et des dons sans repentance de Dieu au peuple auquel il parla le premier. L'erreur selon nous fut de confondre les juifs et l'État hébreu, qui ne peut être, pour un chrétien, qu'une construction profane. On peut se demander si le sentiment de culpabilité provoqué par l'existence d'un lien historique indirect mais certain entre l'antijudaïsme théologique traditionnel des Églises chrétiennes et l'horreur du génocide ne contribua pas à cette défaillance du discernement.

On retiendra surtout de ce livre, outre les belles pages consacrées aux affinités existant entre le dominicain et Paul Claudel au sujet d'*Israël poète de Dieu*, le beau souvenir d'un homme courageux, qui marcha pur loin des sentiers obliques, et que sa grande générosité put conduire, parfois, à se tromper.

Anne Philibert

Nous avons reçu à L&V
et nous vous signalons :

Jean-Marie VEZIN et Laurent VILLEMIN ***Les sept défis de Vatican II***, DDB, 2012, 268 p., 19,90 €. Présentation originale de Vatican II à partir des défis que l'Église a tenté de relever dans la compréhension d'elle-même, son organisation pour la mission, sa place face aux autres confessions chrétiennes, aux autres religions, à la société civile, et sa manière de célébrer.

Frédéric-Marc BALDE, ***L'islam,*** Parole et Silence - Collège des Bernardins, 2012, 180 p., 14 €. Le livre a l'avantage de présenter clairement toutes les bases théologiques et pratiques pour aborder l'islam, ce qui s'avère de plus en plus incontournable.

Philosophie

Jacques de GUILLEBON et Falk van GAVER, ***L'anarchisme chrétien,*** L'Œuvre, 2012, 411 p., 29 €.



L'anarchisme, le « mouvement » anarchiste, n'est pas, par définition, clairement organisé, structuré sous peine de n'être pas. Mais il s'agit, dans cet ouvrage d'exception qui nous émeut, de l'anarchisme « chrétien », qui se fonde sur la pensée biblique. C'est elle qui irrigue, en profondeur, le message destiné à être vécu par des hommes du passé pour ensemencer notre présent immédiat vers notre futur. Et cela implique le dépassement idéologique et culturel, pour une mise en œuvre sans concession. Telle semble être, dans le foisonnement des théories et des analyses proposées, l'orientation de cet ouvrage.

Si l'on ne peut définir une doctrine pérenne, on peut observer des tendances à travers les innombrables protagonistes de cette saga. Elle ne cesse de générer une descendance de chercheurs de vérité impénitents, et propose comme outil d'un authentique progrès humain, un évangile de la liberté sans compromission, fait d'ascétisme, de dépouillement, de spiritualité et d'autonomie retrouvée. Il s'agit de reconquérir celle-ci contre soi-même, les pouvoirs abusifs, contre l'État moderne castrateur de la liberté humaine inaliénable, telle que donnée par Dieu dès l'origine, contre une mondialisation sans frein, les totalitarismes, où « toute allégeance, toute inféodation est chemin vers le mensonge et la trahison de la vérité » (p. 140).

En somme, il convient de reprendre possession de notre vie, car « la vraie vie est ailleurs, avec Jésus-Christ, notre maître » (p. 163). Une loi unique fonde notre individualité dans la vérité et la solidarité : « Aime Dieu et ton prochain comme toi-même ». Un tel projet passe par une éthique de la responsabilité personnelle, dans son lien avec la prière et la conversion, un combat spirituel permanent, une écologie de l'âme : changement radical.

Les noms les plus prestigieux apparaissent dans l'ouvrage à commencer par Proudhon, Tolstoï, B. d'Aurevilly, Bloy, Claudel, Péguy, Bernanos, S. Weil, Baudelaire, Wilde, Rimbaud, Van Gogh, Gandhi, Ellul, Pasolini, Lebret… et d'autres innombrables « résistants », que l'on ne peut citer. Les auteurs rappellent que « pas moins de sept mille combattants jamais ne plièrent l'échine devant Baal » (p. 24), il en est de même pour les anarchistes, chrétiens ou pas.

En fin de lecture de cet ouvrage qui va à l'encontre de toute idée reçue, de toute pensée prédéterminée asservissante, on ne peut s'empêcher de s'interroger un instant, sur la raison qui a poussé les auteurs à se placer sous le haut patronage institutionnel de la « sainte Église catholique », « depuis la Révélation qui l'a constituée dans ce rôle », dès les premiers mots de l'introduction, et que l'on retrouve dans les remerciements finals. N'aurait-il pas été plus simple et pertinent de se réclamer d'un christianisme *an-archiste* « au pur cristal évangélique » (p. 24) ?

Olivier LONGUEIRA

Table des matières du tome LIX– 2012

THEMES D'ENSEMBLE

ENTRETIENS

ARTICLES

ENCADRÉS

POSITIONS, CHRONIQUES et REGARDS CROISÉS

LECTURES

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 87 2012/3

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnements 2012 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)
France : 34 € - Etranger : 38 € - Soutien : 50 €
Tables 1976-1990 : 13 € franco
Prix de ce n° : 13 € franco

Cahiers disponibles

S’adresser à la revue pour les numéros 1 à 180

Laïcs en Eglise 182
Aujourd’hui, l’individualisme 184
Le courant fondamentaliste chrétien 186
Procréation et acte créateur 187
La longue marche des Patriarches 188
Marie, mère de Jésus Christ 189
Eglises et Etat dans la société laïque 190
La liberté chrétienne : l’épître aux Galates 192
Bible et psychanalyse 198
La parole dans les églises 199
La mort et les vivants 204
La mission 205
Fidélité et divorce 206
Contemplation 207
1492 : l’invention des Amériques 208
Les signes et la Croix chez saint Jean 209
Jésus : l’énigme de son humanité 210
Pudeur et secret 211
Le diable sur mesure 212
Sagesses humaines, divine folie 213
Ecologie et création 214
Christianisme et perversions 215
Catéchisme de l’Eglise Catholique 216
L’Epître aux Hébreux 217
Du mensonge 218
L’espérance 219
Le travail entre sens et non-sens 220
Qohélet : la saveur biblique de l’instant 221
Christianisme et religions 222
La solitude : de la nuit obscure 223
La non-ordination des femmes 224
Le corps et le don 225
La violence de Dieu 226
L’Apocalypse : le livre du désir 227
La société sans projet ou l’exil du sens 228
Autorité et dissentiment : du gouvernement de l’Eglise 229
Le rire : thérapie du fanatisme 230
Lecture savante, lecture ecclésiale 231
Mutation de la jeunesse étudiante 232
L’enfer : un destin impensable 233
Les béatitudes : le bonheur inversé 234
Justice et pouvoir judiciaire 235
Paranormal, la religiosité sauvage 236
Moïse, le prophète de Dieu 237
L’euthanasie, le débat nécessaire 238
Le Paradis, l’excès promis 239
La prière 240
La filiation 241
Paul et Israël 242
Le désir de mémoire 243
Habiter 244

245 Trinité et divin cosmique
246 La vertu
247 Une autorité affaiblie. L’épiscopat
248 Foi et histoire
249 Christianisme et culture
250 Un chemin de liberté : le salut de Dieu
251 Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
252 Discerner. Enjeu de l’accompagnement
253 La Résurrection… Avenir du crucifié
254 “Dieu, ça me touche…” L’émotion dans la foi
255 La bibliothèque de Dieu
256 Ezéchiel, le soufle de la responsabilité
257 Jean-Paul II : un pontificat inclassable
258 Le nihilisme, défi pour la foi
259 La Providence, divine prévenance
260 Esther, mémoire et résistance
261 Le quotidien, au fil des jours
262 Le Pardon de Dieu
263 David, le berger devenu roi
264 D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l’histoire
265 Connaître Dieu
266 Abraham, le père de la promesse
267 S’accompagner. Une question d’humanité
268 L’Eglise au nouvel âge des médias
269 Edith Stein. Une philosophe au carmel
270 Les sacrements : quelle efficacité ?
271 Peine et prison
272 L’enfance du Christ
273 L’engagement politique
274 Figures de Pierre
275 Le pouvoir de l’image
276 La conversion
277 En quête de nature
278 Isaïe
279 La liturgie
280 Augustin
281 Babel
282 Anges et démons
283 Clivages œcuméniques
284 La gourmandise
285 Timothée
286 L’argent trompeur
287 La méditation
288 L’identité catholique : un style exclusif ?
289 Lacordaire (épuisé)
290 La terre en héritage
291 Josias
292 Le vêtement
293 La Pâque
294 Robert Schuman
295 Généalogies contestées

	VENTE AU NUMERO 2012	*ABONNEMENTS 2012*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**12,00 €**	**42,00 €**	**55 €**
Etranger	**14,00 €**	**50,00 €**	**65 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d’année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **8 €** pour l’envoi **par avion** des 4 numéros.

Siège social :

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@orange.fr
www.lumiere-et-vie.com

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2012 (n° 293-296)

Quelle que soit la date de votre abonnement, vous recevrez les 4 numéros de l'année.

Nom ....

Rue ....

Code postal ....Ville...

Pays...Votre numéro d'abonné(e)......................................

	Ordinaire	Soutien
France	42 €	55 €
Etranger	50 €	65 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 8 €.
Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie MG – 84210 PERNES LES FONTAINES/ Dépôt légal : 2271 – 4ème trimestre 2012 – Commission paritaire : N° 0914G85935



Jean-Pol GRANDMONT, *une béguine à Bruges*, 2009.

Un seul a reçu le baiser par lequel la plénitude divine fut corporellement insinuée dans la chair. Heureux baiser, baiser qui fut le plus généreux des dons, puisque ce n'est pas une bouche qui se posa sur une autre bouche, mais Dieu Lui-même qui s'unit à l'homme... C'est la paix conclue entre la terre et le Ciel. Car Il est notre paix, Lui qui a réuni toutes choses en une... Les plaintes de nos ancêtres exigeaient le saint baiser, c'est-à-dire la mystérieuse Incarnation du Verbe.

Saint Bernard, *Deuxième sermon sur le Cantique des Cantiques.*

lumière & vie

132, rue Vauban 69006 Lyon
Tél. 04 72 83 78 60
Fax. 04 72 83 78 69
courriel : lumvie@orange.fr
www.lumiere-et-vie.fr

paraît quatre fois par an
France 13 €
Etranger 15 €